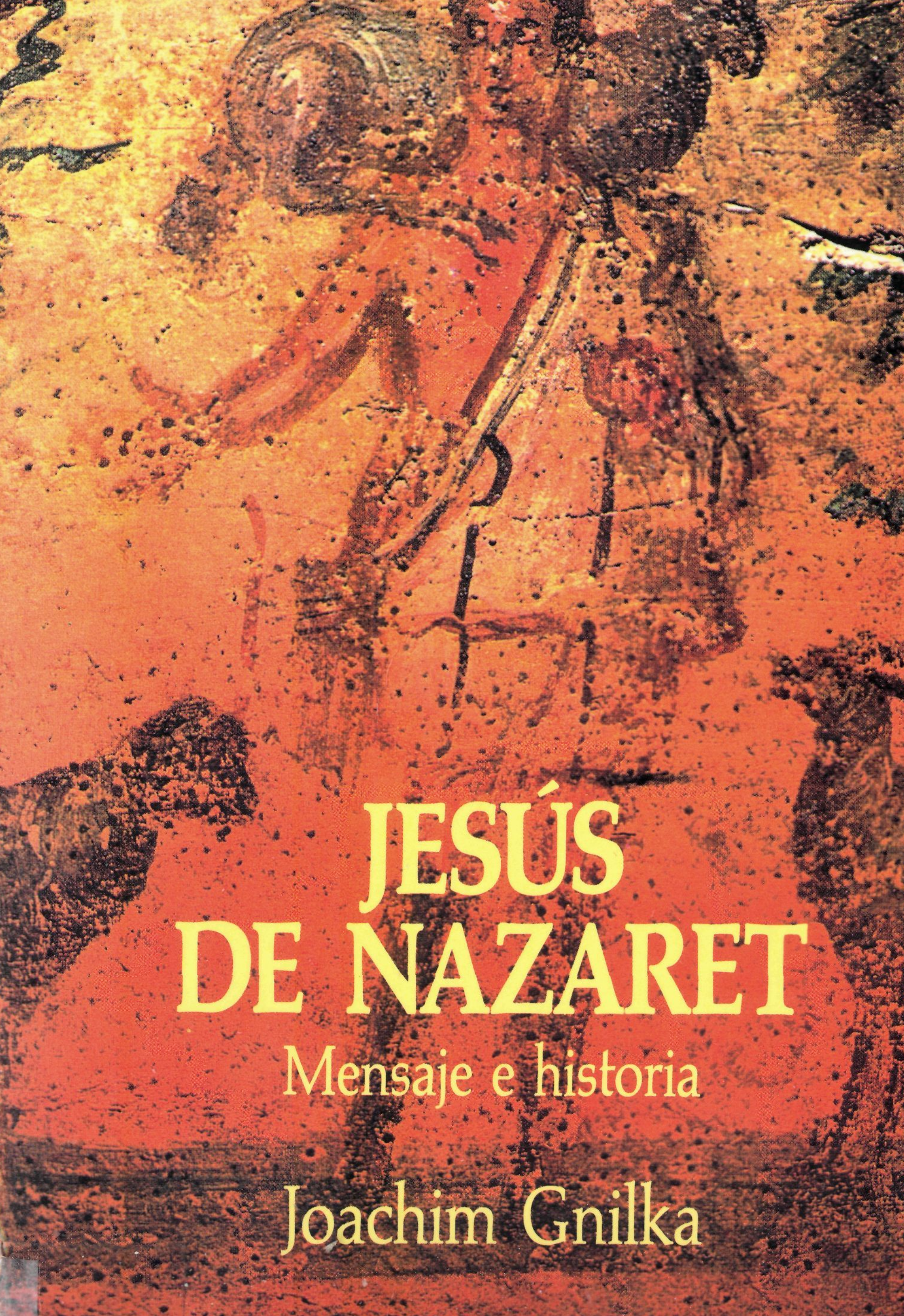


JESÚS DE NAZARET

Mensaje e historia

Joachim Gnilka

JESÚS DE NAZARET

Mensaje e historia

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1993

Verlag Herder, Friburgo de Brisgovia 1990

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS
Ilustración: Fragmento del fresco «El buen Pastor» (s. III d.C.)
Catacumbas de santa Priscila, Roma

ISBN 84-254-1807-0

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 23.690-1993 PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - Barcelona



A mis discípulos de Munich

ÍNDICE

PREFACIO

Durante estos últimos años y decenios ha ido creciendo asombrosamente el interés por Jesús de Nazaret. Ese interés se ha extendido por amplios sectores de la población, contagiando no sólo a los cristianos. A este respecto, podemos afirmar que el interés por Jesús de Nazaret es mayor que el que se siente por la proclamación que de él hace la Iglesia. Habrá que preguntarse entonces qué es lo que ha motivado ese curso que han seguido las cosas. El interés aparece, entre otras cosas, por las numerosas obras sobre Jesús publicadas incluso por autores no cristianos. Hay judíos que descubren en Jesús a su hermano (Sch. Ben-Chorin); hay filósofos que declaran que Jesús es una de las personalidades decisivas (K. Jaspers). Conviene tener en cuenta, en todo ello, que el interés se orienta hacia el Jesús histórico, como suele llamársele en la jerga de los especialistas. Es decir, el interés se dirige hacia el hombre Jesús, hacia su vida, su mensaje y su historia.

En la investigación acerca del Jesús histórico y en la reconstrucción de su vida, la exégesis del Nuevo Testamento ha mostrado alguna reserva. Con razón, en vista de las dificultades existentes. No cabe duda de que, en estos últimos decenios, la exégesis —por lo menos en los países de lengua alemana— ha estado influida por R. Bultmann, quien escribió, sí, una pequeña obra sobre Jesús, pero creyó que las investigaciones sobre el Jesús histórico carecían de significación teológica. Este estado de cosas ha ido cambiando. Hay que redescubrir la continuidad entre la proclamación de la Iglesia postpascual y Jesús: una continuidad en la discontinuidad.

Claro está que es imposible escribir una biografía de Jesús.

Puede intentarse reconstruir su mensaje, esclarecer la actividad de Jesús desde el horizonte político y religioso-intelectual de la época. La exposición no tendrá rasgos cuasibiográficos sino por lo que respecta a las últimas horas de la vida de Jesús, a las horas de su pasión, horas que sabemos que se han conservado en una antigua historia de la pasión, por influida que esa historia esté por reflexiones teológicas. No espere, pues, el lector que esta obra sea una biografía de Jesús. Considérela, más bien, como una introducción que, mediante su lectura, ha de llevarle hacia aquel que, para nosotros los cristianos, es la personalidad decisiva por excelencia.

Diré todavía unas palabras para quienes conocen algo la problemática del tema. Estarán al corriente de la verdadera inundación de obras que existen, principalmente sobre cuestiones de detalle. Para descargar un poco la amplitud de la obra, tuve que imponerme una limitación. Espero que me sabrán comprender.

Munich, julio de 1990 Joachim Gnilka

BIBLIOGRAFÍA GENERAL*

Abel, F.M., *Géographie de la Palestine*, 2 vols. París [3]1967.
Auer, J., *Jesucristo hijo de Dios e hijo de María*, Herder, Barcelona 1989.
Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlín [5]1958, [6]1988, edit. por K. y B. Aland.
Becker, J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*, Neukirchen 1972.
Berger, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu* I, Neukirchen 1972.
Billerbeck, P. - Strack, H., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 6 vols., Munich 1926ss.
Blank, J., *Jesus von Nazareth*, Friburgo 1972; trad. cast., *Jesús de Nazaret*, Madrid 1973.
Blass, F. - Debrunner, A. - Rehkopf, F., *Grammatik des ntl Griechisch*, Gotinga [16]1984; trad. ingl., *A greek grammar of the New Testament and other early christian literature*, Chicago [3]1967.
Bornkamm, G., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart [5]1960 = [14]1988; trad. cast., *Jesús de Nazaret*, Salamanca [3]1982.
Braun, H., *Jesus*, Stuttgart [2]1969.
—, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 vols., Tubinga [2]1969.

---

* Las obras enumeradas en la presente bibliografía se citan, en general, abreviadamente en el cuerpo de la obra. Hay también listas bibliográficas en cada uno de los capítulos. Las obras enumeradas en ellas se citan también abreviadamente en el texto de los correspondientes capítulos.

Las siglas de las revistas y las obras más citadas se ajustan a las normas propuestas en S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlín-Nueva York 1974.

Bultmann, R., *Jesus*, Tubinga 1958; vers. cast., Buenos Aires 1968.
—, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga [18]1964.
—, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga [4]1971, con un fascículo de suplemento.
—, *Theologie des NT*, Tubinga [5]1965; trad. cast., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca [2]1987.
Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des NT*, Munich 1967; trad. franc., *Théologie du Nouveau Testament*, Ginebra 1969.
Cullmann, O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Herder, Barcelona [3]1980.
Dalman, G., *Arbeit und Sitte im Palastina*, 7 vols., Gutersloh 1928ss, reimpresión Hildesheim [2]1987.
—, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922.
—, *Orte und Wege Jesu*, Gutersloh [3]1924
—, *Die Worte Jesu*, Leipzig [2]1930.
Dautzenberg, G. *Sein Leben bewahren*, Munich 1966.
Dibelius, M., *Die Formgeschichte der Evangelien*, Tubinga [3]1959; trad. cast., *Historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984.
—, *Jesus*, Berlín [2]1949.
Fiedler, P., *Jesus und die Sunder*, Francfort 1976.
Fitzmyer, J.A., *The Gospel according to Luke*, 2 vols., Nueva York 1981 y 1985, trad. cast., *El Evangelio según Lucas*, Madrid 1986.
Flusser, D., *Jesus*, Hamburgo 1968; trad. cast., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975.
Frankemolle, H., *Jahwe-Bund und Kirche Christi*, Munster [2]1984.
Fuchs, E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tubinga [2]1965.
Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus*, 2 vols., Zurich [3]1989; trad. cast., *El evangelio según san Marcos*, 2 vols., Salamanca 1986.
—, *Das Matthausevangelium*, 2 vols., Friburgo [2]1988, 1988.
Goppelt, L., *Theologie des NT*, Gotinga [3]1978.
Grasser, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlín [2]1960.
Grelot, P., *Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988.
Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlín s.a.
Haag, H. *El país de la Biblia*, Herder, Barcelona 1992.
Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, Berlín 1966.
Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel*, Gotinga [3]1966.
Harnisch, W., *Gleichniserzahlungen Jesu*, Gotinga 1985.
Heininger, B., *Metaphorik, Erzahlstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, tesis, Wurzburgo 1989.
Heiler, F., *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart [2]1962.
Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, Tubinga 1969.
—, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968.
Hoffmann, P. - Eid, V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Friburgo [3]1979.

Imbach, J., *¿De quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes,* Herder, Barcelona 1991.
Jaspers, K., *Die massgebenden Menschen*, Munich ^{10}1988.
Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga ^{7}1965; trad. cast., *Las parábolas de Jesús*, Estella ^{8}1987.
—, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gotinga ^{3}1962; trad. cast., *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Madrid 1977.
—, *Neutestamentliche Theologie* I. *Die Verkundigung Jesu*, Gutersloh 1971; trad. cast , *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I: *La predicación de Jesús*, Salamanca ^{5}1986.
Julicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, Tubinga ^{2}1910.
Jungel, E., *Paulus und Jesus*, Tubinga ^{2}1964.
Kee, H.C., *Jesus in history*, Nueva York 1970.
Kierkegaard, S., *Einubung im Christentum und anderes*, Colonia-Olten 1951; trad. cast., *Ejercitación del cristianismo*, Madrid 1961.
Klauck, H-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen*, Munster ^{2}1986.
Klausner, J., *Jesus von Nazareth*, Jerusalén ^{3}1952.
Klostermann, F., *Das Markus-Evangelium*, Tubinga ^{4}1950.
Kopp, C., *Die heiligen Statten der Evangelien*, Ratisbona 1959.
Kummel, W.G., *Verheissung und Erfullung*, Zurich ^{2}1956.
Linnemann, E., *Gleichnisse Jesu*, Gotinga ^{3}1964.
Lohfink, G., *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1989.
Luhrmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen 1969.
Luz, U., *Das Evangelium nach Matthaus* I, Zurich ^{2}1989.
Merklein, H., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Wurzburgo ^{2}1981.
Meyer, E., *Ursprung und Anfange des Urchristentums* I y II, Stuttgart-Berlín ^{3}1921.
Mitteis, L. - Wilcken, U., *Grundzuge und Chrestomathie der Papyruskunde*, 2 vols., Leipzig 1912, reimpresión: Darmstadt 1970.
Monden, L., *El milagro, signo de salud*, Herder, Barcelona 1963.
O'Collins, G., *Jesús resucitado,* Herder, Barcelona 1988.
Pelikan, J., *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.
Perrin, N., *Rediscovering the teaching of Jesus*, Londres 1967.
—, *The Kingdom of God and the teaching of Jesus*, Londres 1963.
Pesch, R., *Das Markusevangelium*, 2 vols., Friburgo 1976 y 1977.
Priesigke, F. - Kiessling, E., *Worterbuch der griechischen Papyruskunde*, 3 vols., Berlín 1925-1931; vol. 4 Amsterdam 1969.
Reiser, M., *Die Gerichtspredigt Jesu*, tesis de habilitación, Tubinga 1989.
Reumann, J., *Jesus in the Church's Gospels*, Londres 1970.
Riesner, R., *Jesus als Lehrer*, Tubinga ^{2}1984.
Roloff, J., *Das Kerygma und der historische Jesus*, Gotinga 1970.
Schafer, R., *Jesus und der Gottesglaube*, Tubinga 1970.

Schlosser, J., *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 2 vols., París 1980.
Schnackenburg, R., *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo ³1963; trad. cast., *Reino y reinado de Dios*, trad. de la segunda edición alemana, Madrid 1967.
—, *Die sittliche Botschaft des NT* I, Friburgo 1986; trad. cast., *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, vol. I, Herder, Barcelona 1989.
Schmidt, K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919.
Schneider, G., *Das Evangelium nach Lukas*, 2 vols., Gütersloh-Würzburgo ²1984.
Schrage, W., *Ethik des NT*, Gotinga 1982; trad. cast., *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987.
Schürmann, H., *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition*, en H. Ristow - K. Matthiae (dirs.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín ²1964, p. 342-370.
—, *Das Lukasevangelium* I, Friburgo ²1982.
Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., reimpresión: Hildesheim 1964; trad. cast., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 3 vols., Madrid 1985.
Schulz, S.Q., *Die Spruchquelle der Evangelien*, Zurich 1972.
Schwarz, G., *«Und Jesus sprach». Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu*, Stuttgart 1985.
Theissen, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga 1979; trad. cast., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985.
—, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974.
Trautmann, M., *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, Würzburgo 1980.
Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1985.
Trocmé, É. *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974.
Via, D.O., *Die Gleichnisse Jesu*, Munich 1970.
Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl Zeitalter*, Tubinga ²1934.
Weder, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Gotinga 1978.

I

LA CUESTIÓN ACERCA DE JESÚS

1. *Desde Reimarus hasta el presente*

«Ha sido curioso lo que ha ocurrido con la investigación acerca de la vida de Jesús. Se puso en camino para hallar al Jesús histórico, y creyó que podría presentárnoslo a nuestro tiempo, tal como él era: como maestro y salvador. Esa investigación rompió los lazos con los que él había estado encadenado, desde hacía siglos, a las rocas de la doctrina de la Iglesia. Y se gozó cuando la figura de Jesús recobró vida y movimiento, y vio venir hacia sí al hombre histórico Jesús. Pero Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestro tiempo y regresó al suyo. Esto precisamente causó sorpresa y estupor a la teología de los pasados decenios. A pesar de todas sus artes interpretativas y de toda la violencia aplicada, no fue capaz de retener a Jesús en nuestro tiempo, sino que tuvo que dejarle marchar. Jesús regresó a su tiempo con la misma necesidad que el péndulo, una vez liberado, retorna a su situación original.» Con estas palabras, que han llegado a hacerse clásicas, describía A. Schweitzer en el año 1913 los esfuerzos realizados por la llamada investigación acerca de la vida de Jesús, tan practicada en el siglo XIX[1]. Esta descripción es al mismo tiempo la explicación de su fracaso. Se había basado en falsos principios.

Vino luego un tiempo de reflexión sobre la fisonomía particular de nuestros evangelios, a los que debemos las noticias sobre Jesús. En esa época volvió a plantearse la pregunta que quería aclaraciones

1. *Leben-Jesu-Forschung,* p. 631s.

sobre Jesús. En el esclarecimiento de la fisonomía particular de los evangelios se vieron posibilidades de plantear ahora de nuevo la pregunta abandonada. Es verdad que R. Bultmann, que había comenzado sus trabajos científicos después de terminada la investigación sobre la vida de Jesús, escribió un libro sobre Jesús. Pero este especialista no se halla interesado seriamente, en último término, por la pregunta histórica acerca de Jesús. Y, así, en la introducción de su obra, dice refiriéndose al enfoque que da a su trabajo: «Quién esté dispuesto a poner siempre a Jesús entre comillas, y a considerarlo únicamente como denominación abreviada del fenómeno histórico que nos ocupa, es muy dueño de hacerlo así»[2]. En otras obras sobre Jesús, se recoge de manera inconfundible la pregunta acerca de él. Y, así, M. Debelius[3] trata de determinar en sus investigaciones lo que sabemos acerca de la manifestación histórica de Jesús. Y H. Braun[4] pone como introducción a sus estudios la siguiente pregunta: ¿Quién fue Jesús de Nazaret? Y añade que a esa pregunta querría su obrita darle una respuesta. En esta fase se mueven las investigaciones actuales, en las que vuelven a hallarse accesos al Jesús histórico y se lucha por conseguir criterios que sirvan para asegurar bien esos accesos, y en las que se discute también el peso teológico y la inserción teológica de la pregunta retrospectiva acerca de Jesús. Ahora bien, después de caracterizar así en líneas generales la situación, conviene entrar un poco en detalles.

Comenzó todo con la investigación acerca de Jesús. Era hija de la Ilustración y se hallaba desde un principio bajo un astro desfavorable. La separación —emprendida por esta investigación— entre Jesús y los evangelios no nacía de la conciencia científica y metodológica de que los evangelios son escritos confesionales —escritos que confiesan una fe— y que necesitan que los leamos como tales. No, sino que nacía de la sospecha de que el Jesús que se nos describe en los evangelios no es el mismo que el Jesús histórico. Interesaría liberar a Jesús de las garras del dogma y presentarlo tal como él fue en realidad. A. Schweitzer señala[5] que no habría empresa histórica de carácter más personal que la de escribir una vida de Jesús, y que a los libros que se habían escrito se les había infundido todo el odio o todo el amor del que uno era capaz. Y, así, la época que indudable-

2. *Jesus,* p. 16.
3. *Jesus,* p. 9.
4. *Jesus,* p. 10.
5. *Leben-Jesu-Forschung,* p. 4.

mente aportó conocimientos que hicieron progresar los estudios, está caracterizada por la agresión y por la apologética, por el asalto a los evangelios y por la defensa de los mismos. La imparcialidad y libertad de prejuicios, de la que tanto se jactaban los investigadores, raras veces se vio tan descuidada como en esta cuestión. Las imágenes de Jesús proyectadas, y no menos las que se debían a «ilustrados», muestran en alto grado rasgos subjetivos. Muchos redescubrieron en el supuesto Jesús histórico la imagen que ellos mismos se habían formado de él. Será muy interesante ofrecer una breve panorámica del desarrollo de la historia del pensamiento que se va marcando en la investigación acerca de la vida de Jesús, de las tendencias seguidas por ese pensamiento y de las intenciones concretas del mismo.

En H.S. Reimarus (†1768), que fue quien inició la investigación acerca de la vida de Jesús, se abre paso ya una de sus principales características: la explicación racionalista de los acontecimientos milagrosos y sobrenaturales trasmitidos en los evangelios. Las explicaciones racionalistas se extienden desde las historias de milagros hasta el relato de la resurrección, pasando por la condición de Jesús de ser el Hijo de Dios. Concretamente, sobre el relato de la resurrección forja Reimarus una novela policíaca, con episodios como el robo del cadáver de Jesús y el engaño difundido por sus discípulos entre el pueblo. Reimarus se dirigía una y otra vez a los propugnadores de una «religión de la razón» o de una «religión natural», cuyos derechos quería él defender contra la fe de la Iglesia[6]. Los racionalismos adquirieron rasgos grotescos. Así lo vemos cuando K.A. Hase explica que se abrieran los cielos, con ocasión del bautismo de Jesús, afirmando que fue el fulgor casual de un meteoro, o cuando explica el estáter hallado en la boca del pez (Mt 17,24-27) dando la aclaración racionalista de que lo que se quiso decir fue que ese pez se podía vender por un estáter[7].

Aunque siguen produciéndose intentos análogos, la investigación sobre la vida de Jesús llega a una situación fundamentalmente nueva con D.F. Strauss (†1874), que es probablemente su representante más destacado. Este especialista se esfuerza en mostrar que las historias de los evangelios están llenas de materiales que tienen sus paralelos en el Antiguo Testamento y en la historia de las religiones. El Jesús de los evangelios sería mitológico. De esta manera

6. Véase Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, p. 13-26.
7. *Leben-Jesu-Forschung*, p. 60.

llega dicho autor a su concepción del mito. La primera impresión que uno recibe es que Strauss equipara el mito con la leyenda, y que lo utiliza para combatir la credibilidad histórica de los evangelios, por ejemplo cuando, refiriéndose a la estrella de los magos, dice que es imposible «pensar que cosas tan antinaturales hayan sucedido realmente» y que tales narraciones deben entenderse como ficciones literarias[8]. Pero la interpretación que hace Strauss del mito llega a un nivel más profundo. Lo que él llama mito filosófico o evangélico representa una idea, reviste de historia un pensamiento o un filosofema. Ese mito expresa verdad, pero no una verdad que se concretiza en la historia, sino que se representa en la idea. En el Nuevo Testamento encontraríamos la idea de Jesús, el Dios encarnado. En esa idea se representaría la unidad entre la conciencia divina y la humana. Es verdad que a Jesús mismo no se le convierte en idea. Pero en él se habrían condensado relatos míticos. Lo interesante sería que el lenguaje del mito llegara a convertirse en lenguaje del pensar. La persona del Dios encarnado habría sido necesaria para que la humanidad adquiriese conciencia de la idea suprema. Una vez conseguido eso, podría prescindirse ya de Jesús. Así ocurrirá cuando se derrumbe el último tabique de separación, cuando la conciencia de sí mismo no trasponga ya en Jesús su unidad con el ser absoluto, sino que la conozca y disfrute como algo que se realiza en todo pensar y actuar verdaderamente humanos. El concepto del mito evangélico nace de una filosofía, no de un estudio del texto. Strauss no se molestó en mostrar el núcleo histórico que pudiera haber en los relatos evangélicos[9].

El hecho de prescindir de Jesús, en Strauss, una vez emprendido el camino, tenía que conducir casi necesariamente a la negación de la existencia histórica de Jesús[10]. Así ocurrió con B. Bauer, con A. Drews en su mito de Cristo (*Christusmythe*)[11], y con algunos otros.

---

8. D.F. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet,* Bonn $^{9-11}$1895, p. 191.

9. Véase D.F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* I, Tubinga ^{4}1840, p. 29; íd. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* I, Tubinga-Stuttgart 1840, p. 220; G. Backhaus, *Kerygma und Mythos bei Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann,* Hamburgo-Bergstedt 1956; E. Wolf, *Die Verlegenheit der Theologie. D. Fr. Strauss und die Bibelkritik,* en *Libertas Christiana* (Festschrift F. Delekat), Munich 1957, p. 219-239; K. Barth, *D. Fr. Strauss als Theologe,* Zollikon ^{2}1948; Kümmel, *Testament,* p. 147-155.

10. Véase, a propósito, la extensa discusión en Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung,* p. 444-564.

Ahora se argumentaba en sentido inverso. Si —según Strauss— Cristo está revestido por el mito, según esta nueva posición sería el mito el que habría producido a Jesús. En Drews se añaden a todo ello extravagantes concepciones de mitología astral. Con la negación de la existencia histórica de Jesús los esfuerzos de la reflexión habían llegado en cierto modo a un punto final de carácter consecuente, pero que mostraba también lo atrevido y extravagante de algunas especulaciones. Acerca de esta postura bastaría repetir las palabras que C.M. Wieland susurró al oído de Napoleón, cuando éste quiso saber qué habría que pensar sobre el gran interrogante de si Jesús había existido o no: «Sé perfectamente, Majestad, que ha habido algunos insensatos que dudaron de esa existencia. Pero lo encuentro tan necio como poner en duda que Julio César haya existido o que exista Vuestra Majestad»[12].

Pero, antes de llegarse a ese final y además de la trayectoria seguida desde Strauss a Drews, se sintió también en la investigación sobre la vida de Jesús el empeño por recopilar los datos de los evangelios y formar con ellos una biografía de Jesús[13]. Como se dejó volar la fantasía, se habla con razón de novelas acerca de Jesús. La extensión de esas obras es considerable. Así, por ejemplo, *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* (Historia natural del gran profeta de Nazaret), de K.H. Venturini, comprende cuatro volúmenes con un total de 2.700 páginas, mientras que la biografía de Jesús compuesta por K.F. Bahrdt contaba con 3.000 esplendorosas páginas. La obra mencionada en primer lugar se publicó entre los años 1784-1792. Lo curioso con respecto a ambos autores es que fueron los primeros —que yo sepa— en plantear la hipótesis de los esenios. Jesús habría sido miembro de la orden de los esenios y habría actuado por encargo de ella. La finalidad de su labor habría sido enseñar a la gente una religión basada en la razón. La descripción que Flavio Josefo hace de los esenios podía inducir, posiblemente, a atribuir a esa comunidad fines racionalistas. Ahora bien, después del hallazgo de los manuscritos de Qumrán, en el año 1947, estamos muy bien informados sobre el carácter escatológico y centrado en el fin de los tiempos de la comunidad de los esenios. Tal vez se le ocurre por primera vez a Venturini dar rienda suelta a su

---

11. La obra se publicó en Jena, apareciendo su primera edición en 1909 y la tercera en 1910.
12. En Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung,* p. 445s.
13. Véase Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung,* p. 38-48.

imaginación e inventar un romance de amor entre Jesús y María de Betania. Creaciones novelescas más recientes y películas llevadas a la pantalla se concentran en ficciones parecidas, pero esta vez entre Jesús y María de Magdala.

Quizás el autor que más éxito tuvo, aunque no el creador más inteligente de una novela sobre Jesús, fue E. Renan. Como discípulo de D.F. Strauss y por haber sido antes católico, dando luego la espalda a su Iglesia, escribió una obra que en el espacio de tres meses tuvo ocho ediciones y que introdujo en el mundo románico y católico la nueva manera de contemplar a Jesús[14]. Sobre la masa de sus lectores influyó más que nada el lenguaje sentimental de Renan, que no escatimaba las pintorescas descripciones de los paisajes situados a la orilla del lago, y de las aldeas y ciudades de aquel tiempo. Debemos mencionar particularmente el intento de dividir en épocas la actividad de Jesús, aunque limitada a 18 meses, y de ir señalando un desarrollo interno de esa actividad. Para Renan, al principio aparece el bondadoso Jesús, que trata de hacer realidad en Galilea el reino de Dios en la tierra. Este Jesús, motivado entre otras cosas por su estancia en Jerusalén, fue evolucionando hasta convertirse en el revolucionario que interpreta ahora apocalípticamente el reino de Dios y que está dispuesto incluso a morir por su idea. Aunque los críticos dijeron de Renan que había vendido «arte cristiano» en el peor sentido de la palabra y que había robado sus objetos de arte de los escaparates de las tiendas de arte cristiano de la Place St.-Sulpice, gracias a su obra nos planteamos la cuestión acerca del reino de Dios en la vida de Jesús y nos lanzamos al intento de ver una cesura de la actividad de Jesús marcada por la idea del reino de Dios.

Con el reino de Dios se ha mencionado un concepto central de la actividad de Jesús. Tenemos ahí, delante de nosotros, un punto en el que las discusiones se desarrollaban quizás con la máxima tensión. Esos debates conducían al resultado positivo de que el reino de Dios había que considerarlo en Jesús como una magnitud escatológica y del fin de los tiempos. Aunque esta idea nos parece hoy día la cosa más evidente, sin embargo hizo falta tiempo para que lograra imponerse. Porque la concepción difundida acerca del reino de Dios era que ese reino se encontraba ya presente, tenía carácter institucional y era identificado no raras veces con la Iglesia. En este

14. E. Renan, *La vie de Jésus,* París 1863.

aspecto le corresponde un mérito especial a la obra de J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (La predicación de Jesús acerca del reino de Dios)[15]. Lo sensacional, más aún, lo revolucionario que era el conocimiento del carácter escatológico del reino de Dios, nos lo hará ver intuitivamente una anotación de R. Bultmann, que de sus tiempos de estudio en la facultad recuerda unas palabras pronunciadas por J. Kaftan: «Si el reino de Dios es una magnitud escatológica, entonces es un concepto inservible para la teología dogmática.» Más atinado todavía que esa reacción de *shock* era comprobar que la nueva idea hizo que aflorase aterradoramente a la conciencia de una comprensión aburguesada del cristianismo lo extraño y singular que había en la proclamación del Nuevo Testamento[16].

En A. Schweitzer vemos que se halla bien integrada en la vida de Jesús la intuición de la calidad escatológica del reino de Dios, desarrollando este autor la teoría de la escatología consecuente[17]. Para él la escatología no sirve sólo de fundamento para el esbozo biográfico de la actividad de Jesús, sino que el mencionado especialista, gracias a la escatología, logra la posibilidad de distinguir entre dos épocas. La cesura la constituye el envío de los discípulos en misión. Jesús, que se habría comprendido a sí mismo como el Mesías y que habría esperado su institución como el Hijo del hombre, habría estado imbuido plenamente de una intensa expectación de la cercanía. El misterio del reino de Dios, del que habla Mc 4,11, estaría relacionado con esta expectación de la cercanía. El rechazo experimentado en Nazaret habría movido a Jesús a enviar a los discípulos en misión. El orden de sucesión de las perícopas de Mc 6,1-13, lo entiende Schweitzer —aquí y en otros lugares— en sentido rigurosamente histórico. Jesús, al enviar a sus discípulos en misión a Israel, habría estado firmemente persuadido de la idea de que esos discípulos no volverían ya a él en el presente eón. Y, así, adquieren importancia central aquellas palabras de Mt 10,23: «Porque en verdad os digo, no terminaréis de recorrer las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre.» Esta profecía, entendida por Schweitzer en el sentido de la clara fijación de un plazo, no se habría cumplido. Los

---

15. La primera edición se publicó en Gotinga en 1892; la segunda, refundida por completo, en 1900.

16. Los comentarios de Bultmann se imprimieron como prefacio de la reimpresión de la segunda edición de la obra de J. Weiss, que vio la luz en Gotinga en el año 1964. Sobre el debate en torno a esta cuestión, véase el capítulo «Gegen die Eschatologie» en Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung,* p. 390-443.

17. Véase *Leben-Jesu-Forschung,* p. 390-443.

discípulos regresaron donde estaba Jesús, y no tuvo lugar la manifestación del Hijo del hombre. La segunda época, iniciada con una decepción, no habría hecho que Jesús renunciara a su obra, sino que habría suscitado en él una nueva disposición para ir a Jerusalén a fin de morir en esa ciudad. Jesús habría comprendido que su muerte era necesaria para que llegara definitivamente el reino de Dios. Así que, para Schweitzer, la problemática de la llamada dilación de la parusía explica todo el curso ulterior de los acontecimientos.

No podemos indicar ya aquí detalladamente la abigarrada variedad de los resultados a que se llegó en la investigación sobre la vida de Jesús y en la vinculación de esos resultados con puntos de partida subjetivos. Si se nos permite plantar etiquetas, diríamos que se trazaron imágenes de un Jesús liberal (reino presente, mesianismo espiritualizado en B. Weiss, W. Beyschlag y otros), de un Jesús judío (Jesús como discípulo del rabí Hilel en De Jonge), de un Jesús socialista (A. Kalthoff, K.J. Kautsky), de un Jesús germánico (!) (O. Hotzmann). Se hicieron sobre él estudios psiquiátricos (E. Rasmussen, H. Schaefer, H. Werner) y se le declaró incluso como un caso patológico.

Eso sí: con Jesús como judío se había descubierto un aspecto importante. Aquí comienzan sus estudios unos investigadores cuya actividad se desarrolla ya en la época en que estaba finalizando la investigación sobre la vida de Jesús, y cuyos trabajos siguen teniendo hoy vigencia o, al menos, lanzaron iniciativas que continuaron influyendo. G. Dalman se esforzó en reconstruir la lengua materna de Jesús, y averiguó que Jesús había hablado el dialecto galileo de la lengua aramea. A. Wünsche, H.L. Strack, J. Klausner intentaron relacionar íntimamente la vida de Jesús con el Talmud y el Midrás: una obra que P. Billerbeck consumaría por el momento con su monumental *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Comentario del Nuevo Testamento a base del Talmud y del Midrás). Por lo demás, con J. Klausner se había incorporado un notable erudito judío a la investigación sobre la vida de Jesús. En el ámbito católico no se llegó a una investigación sobre la vida de Jesús. En este terreno tenía que hacer todavía su aparición la exégesis asociada con la nueva manera de contemplar la estructura y redacción de los evangelios.

Esa nueva manera de contemplar los evangelios está vinculada con el descubrimiento de las leyes y formas o géneros de la narración, que se fueron aplicando en el proceso de la aparición, hechura y fijación de los evangelios y de las tradiciones que tuvieron cabida

en ellos. En la sección siguiente diremos algo sobre todo ello. Ese descubrimiento tiene que ver con la contemplación de los evangelios desde el punto de vista de la crítica y la historia de las formas, de la redacción y de la tradición. Esa perspectiva no sólo nos ofrece un acceso adecuado a los evangelios, sino que además nos hace ser conscientes de las dificultades que existen y de los caminos que hay que recorrer para llegar hasta el Jesús histórico. Por eso, podemos muy bien afirmar que, una vez terminada la investigación —antes descrita— sobre la vida de Jesús y que con A. Schweitzer quedó acabada en lo esencial, y después del desarrollo de los modernos métodos de investigación científica, se abrió una nueva vía de acceso a Jesús, toda vez que en el tiempo intermedio se habían calmado un poco los ánimos en ese sector. La nueva época comienza con el tiempo que sigue a la segunda guerra mundial. Sería totalmente imposible presentar detalladamente o siquiera en forma abreviada toda la bibliografía existente al respecto[18]. Pero si echamos una mirada de conjunto a la producción literaria de esa época, observamos que numerosos autores, ateniéndose a los nuevos conocimientos, fundamentan metodológicamente sus exposiciones y, en cierto modo, ponen las cartas boca arriba (por ejemplo, H.D. Betz, G. Bornkamm, J. Blank, H. Braun, T. Holtz, E. Schweizer, W. Trilling); pero otros no lo hacen. Algunos rechazan la idea de contemplar los evangelios desde el punto de vista de la historia de las formas, cosa que ocurre más frecuentemente en la literatura anglosajona. A su vez, algunos reviven animosamente las líneas de la vieja investigación sobre la vida de Jesús, abundando en las conocidas simplificaciones, fantasías y subjetivismos.

Entre la multitud de las impresiones recibidas, habrá que seleccionar por lo menos algunas para ofrecerle al lector una perspectiva. Hay una serie de autores que —lo mismo que en la vieja investigación sobre la vida de Jesús— toman como punto de partida el marco narrativo del Evangelio de Marcos, al que se reconoce como encuadramiento histórico. Así se llega a una visión panorámica de la actividad de Jesús, en la que se van sucediendo la vida activa en Galilea, la retirada hacia el Norte, el camino emprendido hacia Jerusalén para la pascua de la pasión (V. Taylor). Para R.H. Fuller, la confesión de Simón Pedro reconociendo al Mesías constituye el punto crucial de la actividad de Jesús, según la exposición de Marcos.

---

18. Véase, a propósito, W.G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, Königstein-Bonn 1985.

E. Barnikol se esforzaría en deducir la vida de Jesús de un protoevangelio de Marcos, por él supuesto.

Van aumentando las exposiciones de la actividad de Jesús en las que el judío Jesús ocupa el lugar más destacado. Nos complace que en esta discusión tomen parte cada vez más autores judíos. Así, por ejemplo, Sch. Ben-Chorin descubrió en Jesús al hermano. Y llega incluso a escribir una obra sobre «María según la perspectiva judía». En general se presenta a Jesús como un judío fiel a la tora, que nunca y en ninguna parte quebrantó las leyes mosaicas y rabínicas (P.E. Lapide). Dentro de esta tendencia, D. Flusser considera como adición secundaria el episodio de arrancar espigas en sábado (Mc 2,23ss), que en opinión suya constituye en la tradición sinóptica el único hecho en que se quebranta la ley. Una explicación parecida da G. Vermes, para quien Jesús es un auténtico carismático y taumaturgo santo, y que cree que es un malentendido de la tradición la supresión de la diferencia entre los alimentos puros e impuros (Mc 7,15), supresión que constituía una considerable diferencia doctrinal con respecto al judaísmo. El conflicto que condujo a la muerte de Jesús es relacionado por Lapide con las supuestas intenciones políticas y militares de Jesús. Ben-Chorin trasfiere a Jesús la imagen del fanático y visionario escatológico, tomada por este autor —de manera bastante desvalida— de la escatología consecuente de Schweitzer.

Entre las nuevas obras sobre Jesús no faltan tampoco interpretaciones de crítica social o socialistas. La obra más impresionante a este respecto sería la del marxista checo M. Machoveč. Este autor se dedica sobre todo a estudiar el mensaje de Jesús, cuya calidad escatológica presenta él sin cercenar nada, pero a la que interpreta en el sentido de un futuro vivido. Jesús habría hecho descender el futuro desde las nubes del cielo y lo habría convertido en asunto del presente cotidiano y, por tanto, en nuestra causa. En consonancia con los presupuestos de que parte el autor, de la intervención radical de Jesús en favor de la humanidad y de la dignidad humana, se elimina la visión teocéntrica y se presenta a un Jesús que, en cierto modo, no deja de resultar simpático a los ateos. Frente a Machoveč, tienen una calidad muy inferior las obras sobre Jesús de A. Holl y M. Craveri que persiguen el mismo objetivo. Este último sigue moviéndose, en gran parte, a través de las huellas dejadas por la vieja investigación sobre la vida de Jesús, mientras que Holl ofrece una obra llena de simplificaciones y exageraciones: *Jesus in schlechter Gesellschaft* (Jesús en mala compañía). Por el contrario, S.G.F.

Brandon, cuya obra causó especial sensación en el mundo anglosajón, recoge otra vez la vieja interpretación de que Jesús había sido un celota. Ninguna de las convicciones básicas de los celotas habría sido extraña para Jesús. Su protesta en el templo, acompañada por actos de violencia y saqueo, se entendería necesariamente como acción revolucionaria. Jesús habría provocado la intervención de las autoridades. Habría muerto como morían los celotas. Se habría distinguido únicamente de los celotas en que su acción iba dirigida primariamente contra la aristocracia sacerdotal, porque él habría creído que esa aristocracia era la que más se oponía a la eliminación de la ocupación romana. El precio que Brandon tuvo que pagar por su tesis fue muy alto. El Evangelio de Marcos, que le sirve de punto de partida, tiene él que interpretarlo como una obra que se escribió con el propósito consciente de encubrir al Jesús celota, como apología de los cristianos romanos bajo los efectos de la victoria de Tito sobre los judíos.

Si en otro tiempo J. Weiss contribuyó a que se impusiera la idea de que el reino de Dios era una magnitud escatológica y del fin de los tiempos, y encontró en su época muchos adversarios que se opusieron a esta idea, vemos que ahora la negación de la cualidad futura del reino ha encontrado en la época reciente un representante considerable: C.H. Dodd con su concepción de la escatología ya realizada (*realized eschatology*). Según esta teoría, todos los enunciados y parábolas acerca del reino de Dios tienen que referirse al presente e interpretarse simbólicamente. El lenguaje figurado de tipo apocalíptico no sería característico de Jesús; las afirmaciones de Jesús acerca del futuro serían enunciados simbólicos acerca del reino de Dios, que queda más allá de la historia. Las palabras acerca de la venida del Hijo del hombre tendrían que entenderse como visión de la victoria definitiva de la causa de Dios sobre todos los poderes del universo. Hasta la interpretación psicológica de Jesús volvió a revivir en el presente. Claro que ya nadie se empeñó en penetrar en la psique personal de Jesús. K. Niederwimmer, que lo considera imposible por las fuentes de que se dispone, se pregunta más bien por la relevancia psicológica del movimiento suscitado por Jesús. Los datos decisivos del destino de Jesús adquieren carácter arquetípico. La predicación acerca de la cercanía del reino de Dios adquiere el significado de anunciar que el inconsciente se encuentra inmediatamente ante un proceso de trasformación. O la pasión de Jesús se convierte en el símbolo de la existencia humana, que sucumbe en la lucha por cumplir su sentido.

Mencionaremos además un grupo de investigadores que estudian las relaciones de Jesús con los partidos religiosos judíos de su tiempo, y que a partir de ahí tratan de arrojar luz sobre la actividad de Jesús. Así, K. Schubert comprueba que la actitud de Jesús respecto de la Ley le involucró en un enfrentamiento polémico con los fariseos, mientras que la confrontación con la aristocracia saducea del templo estaría íntimamente relacionada con la historia de la pasión. Jesús mismo habría estado muy cerca de los grupos apocalípticos, pero rechazando su espíritu de conventículo. Mientras que G. Baumbach valora de manera parecida la actitud de Jesús ante los fariseos y los saduceos, vemos que es cosa obvia para W.E. Phipps el que haya que clasificar a Jesús como judío fariseo. La diferencia principal entre él y los fariseos consistiría en que Jesús admitía en su compañía a mujeres, a gentiles y al pueblo inculto. Por ello mostró ser un profeta tan audaz que se atrevió a romper con las estructuras e ideas sociales que habían sido tradicionales. También según H. Leroy habría que incluir a Jesús en el fariseísmo, tal como este movimiento se hallaba representado por el rabí Hilel, contemporáneo de Jesús y maestro de una prestigiosa escuela.

Esta breve presentación de diversas obras sobre Jesús publicadas en los últimos años, nos permite ver que todavía se está en desacuerdo en muchas cuestiones y que se ofrecen informaciones diferentes. Indudablemente, algunas posiciones son subjetivistas en alto grado, como la posición de Brandon acerca del Jesús celota, el cual habría sido despojado de su celotismo por el Evangelio de Marcos. Indudablemente, algunas concepciones no se pueden ya mantener a causa del estado actual en que se halla la investigación, como la concepción de Dodd acerca de la «escatología realizada» en la predicación de Jesús. No obstante, había que esbozar aquí exposiciones muy diferentes, y en buena parte también insatisfactorias, acerca de Jesús. Y lo hemos hecho conscientemente para mostrar la complejidad de la problemática y hacer ver también la necesidad de trazar un camino que sea lo más fiable posible. Es labor que requiere mucho esfuerzo. Ese camino lo seguiremos según la dirección tomada por algunos investigadores antes mencionados que presentan claramente la metodología seguida y que, además, tratan de trasmitirnos una imagen de Jesús en todos sus aspectos.

Sin embargo, habrá que decir antes unas palabras sobre el sentido, más aún, la necesidad de formular una pregunta retrospectiva acerca del Jesús histórico. Esa investigación es necesaria por razones teológicas. Acerca de esta cuestión hubo una discusión en la

escuela de Bultmann, que, al que contemple las cosas desde fuera, especialmente al observador católico, podrá parecerle algo esotérica. Bultmann había negado que tuviera sentido teológico investigar acerca de Jesús, y formuló unas palabras difíciles de entender, a saber, que a él le bastaba el *hecho* de que Jesús hubiera venido: hecho que finalmente se articulaba en la cruz. Distinguió entre continuidad objetiva y continuidad histórica, y explicó que la primera bastaba para la continuidad que hay que lograr y que consiste en el otorgamiento y apropiación de una nueva comprensión de sí mismo, que se realiza mediante la aceptación por la fe del *kerygma* de Cristo. E. Käsemann se opuso enérgicamente a la distinción entre continuidad objetiva y continuidad histórica y observó con razón que la una no puede existir sin la otra[19]. Con ello exigió como necesidad teológica el que se investigara acerca de Jesús. Aunque hemos de asentir aquí a lo esencial de lo que él desea, sin embargo no podemos asentir a la crítica radical mantenida por él (y en gran parte por la escuela de Bultmann y por sus epígonos) acerca de las posibilidades de la investigación aclaratoria acerca del Jesús histórico.

De esta manera llegamos a explicarnos cuál será la integración que demos a la investigación aclaratoria que vamos a realizar en lo sucesivo acerca del Jesús histórico. Aunque admitimos y comprendemos que esa investigación aclaratoria es teológicamente significativa y necesaria, sin embargo no atribuiremos ciertamente a sus resultados ningún rango dogmático. El exegeta, con su labor histórica, no puede proponer contenidos de fe que sean vinculantes. Los resultados a qué él llegue estarán ciertamente fundados, pero serán hipotéticos en último término. Esto se ve ya por la diversidad de algunos resultados obtenidos en la investigación histórica. Nuestra fe se orienta hacia el testimonio de fe del Nuevo Testamento. La finalidad de la labor histórica consistirá en investigar la conexión entre Jesús y el testimonio de fe que da el Nuevo Testamento, entre la proclamación efectuada por Jesús y la proclamación realizada por la comunidad postpascual, tal como la encontramos en el Nuevo Testamento, particularmente en los evangelios. A fin de conseguir así una continuidad demostrable de esa proclamación con sus desarrollos, desenvolvimientos y tensiones, será conveniente hacer dos cosas: en primer lugar, presentar a Jesús en su vida, sus palabras, sus actuaciones, y además describir —por lo menos— las primeras

19. Sobre la controversia, véase E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Gotinga 1960, p. 187-214.

orientaciones que se fueron trasmitiendo con las palabras y las obras de Jesús, las primeras interpretaciones que se adhieren a la persona y a las palabras de Jesús.

Bibliografía

A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tubinga 1913 (trad. cast., *Investigación sobre la vida de Jesús,* Valencia 1990); V. Taylor, *The life and ministry of Jesus,* Londres 1955; R.H. Fuller, *The mission and achievement of Jesus*, Londres [2]1956; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi,* Berlín 1956; E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte,* Berna 1957; E. Barnikol, *Das Leben Jesu der Heilgeschichte,* Halle 1958; W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Friburgo-Munich 1958; O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?,* Stuttgart-Berlín 1965; Sch. Ben-Chorin, *Bruder Jesus,* Munich 1967; S.G. Brandon, *Jesus and the Zealots,* Manchester 1967; D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Hamburgo 1968 (trad. cast., *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Madrid 1975); K. Niederwimmer, *Jesus,* Gotinga 1968; E. Schweizer, *Jesus Christus im vielstimmigen Zeugnis des NT,* Munich-Hamburgo 1968; H. Braun, *Jesus*, Stuttgart 1969; M. Craveri, *Das Leben des Jesus von Nazareth,* Stuttgart 1970; G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung,* Berlín 1971; C.H. Dodd, *The founder of christianity,* Londres 1971 (trad. cast., *El fundador del cristianismo,* Herder, Barcelona[5] 1984); A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft,* Stuttgart 1971; É. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie,* París 1971 (trad. cast., *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida,* Herder, Barcelona 1974); J. Blank, *Jesus von Nazareth,* Friburgo 1972 (trad. cast., *Jesús de Nazaret,* Madrid 1973); M. Machoveč, *Jesus für Atheisten,* Stuttgart 1972; K. Schubert, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums,* Viena-Munich 1973; G. Vermes, *Jesus the Jew,* Londres 1973; P.E. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth,* Tréveris 1974; E. Schillebeeckx, *Jesus, die Geschichte von einem Lebenden,* Friburgo 1975 (trad. cast. del original neerlandés, *Jesús. La historia de un viviente,* Madrid 1981); W.E. Phipps, *Jesus, the prophetic pharisee,* JES 14 (1977) 17-31; H. Leroy, *Jesus*, Darmstadt 1978; T. Holtz, *Jesus von Nazareth,* Berlín 1979; W.G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1965, Nachträge,* ThR 46 (1981) 317-363; 47 (1982) 136-145. 348-383; G. Ghiberti, *Ueberlegungen zum Stand der Leben-Jesu-Forschung,* MThZ 33 (1982) 99-115.

a) En primer lugar habrá que decir unas palabras acerca de la índole de nuestros evangelios. Nos concentraremos en los sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas. No cabe duda de que esos evangelios representan intereses históricos. Lo mismo hay que decir del Evangelio de Juan. Pero este último, aunque depende en ciertos contextos de los sinópticos o de la tradición sinóptica, se halla claramente distanciado de ellos. Por eso, sólo en determinadas cuestiones acudiremos al cuarto evangelio.

El interés histórico de los sinópticos lo reconocemos ya claramente al hacer una comparación superficial de los mismos con la literatura epistolar del Nuevo Testamento, por ejemplo, con las cartas paulinas. En esa literatura, las afirmaciones del Jesús terreno y acerca de él no desempeñan prácticamente ningún papel, prescindiendo de escasísimos ejemplos. Con esto no queremos decir que el apóstol Pablo no haya conocido las tradiciones sinópticas. Por ahora podemos dejar en suspenso el problema. Lo que es evidente es que él, aunque haya conocido algunas tradiciones sinópticas, prácticamente no las utiliza.

Ahora bien, el interés histórico de los sinópticos tiene un límite, que hay que tener en cuenta. La peculiaridad de su interés histórico puede verse, por ejemplo, por el hecho de que de esos evangelios no puede deducirse una descripción coherente de la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte. Dirigen su atención hacia la actividad pública de Jesús, desde que él fue bautizado por Juan hasta la cruz. En Marcos se ve clarísimamente esa limitación. En Act 1,21s, la limitación se relaciona con la necesidad de ser testigo de esa época.

Si es verdad que Mateo y Lucas hacen que sus respectivos evangelios vayan precedidos por la llamada historia de la infancia de Jesús, y con ello muestran cierto interés biográfico, sin embargo la atención se dirige al nacimiento, y la narración está influida intensamente por motivos bíblico-teológicos. No se nos cuenta nada acerca de la infancia de Jesús, de su educación, juventud, formación profesional, ni de los primeros años de su vida adulta. Tampoco oímos nada de lo que habría sido muy importante para alguien interesado en la biografía de Jesús: no se nos dice cómo era la apariencia de Jesús, de qué color eran sus cabellos o sus ojos, cuál era su estatura o de qué manera vestía. Más tarde, sobre todo en los evangelios apócrifos, se nos trasmiten abundantemente tales informes.

Y esos evangelios se ocupan preferentemente de la infancia de Jesús[1]. Como es lógico, tales informaciones carecen de valor histórico.

Una idea importante para comprender los evangelios sinópticos es que éstos se hallan compuestos de tradiciones aisladas, de perícopas. Tales perícopas, que al principio tuvieron una vida independiente y que fueron trasmitidas por la tradición, hacen que Jesús aparezca —como en un foco de luz— con una manera peculiar y específica de actuación, en su vida pública, en su actividad sanadora, en sus disputas con diversos grupos del judaísmo, en su trato con los discípulos, etc. La unión de esas perícopas en los evangelios se realizó muchas veces según puntos de vista temáticos y teológicos, no según puntos de vista cronográficos. No es posible basarse en la sucesión de las perícopas para deducir de ellas orden de sucesión alguno en la actividad de Jesús. Se nos ha perdido el itinerario de la actividad de Jesús en tierra de Israel, ya que la comunidad trasmisora no tenía interés alguno en él[2]. Es verdad que algunas perícopas poseen datos topográficos (junto al mar de Galilea, en Cafarnaúm, etc.), pero la mayoría de ellas se hallan localizadas de manera muy imprecisa o no se hallan localizadas en absoluto. Vemos únicamente que el punto principal de la actividad de Jesús se halla en Galilea, en la región cercana al lago. Según los sinópticos, Jesús se dirigió una sola vez a Jerusalén durante su vida pública. Y lo hizo para la pascua de su pasión. Esto podría ser también, más que nada, un marco artificial. En el Evangelio de Juan vemos que Jesús camina con alguna frecuencia a Jerusalén. Pero en todo ello no domina la voluntad de ofrecernos un itinerario más preciso, sino que lo decisivo son las consideraciones objetivas y la reflexión teológica, como podemos verlos por la anticipación del acto de protesta de Jesús en el templo, que se narra al comienzo del evangelio (Jn 2,13ss). Los

---

1. Véase W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apokryphen,* Tubinga 1909 (reimpresión en Darmstadt 1957), p. 311-341. En los apócrifos se informa sobre la apariencia externa de Jesús, sobre su oficio, su manera de vestir, sus costumbres en lo relativo a la comida y la bebida. Las informaciones sobre la apariencia externa de Jesús se basan en pasajes bíblicos del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, se afirma —citando a Is 53,2s— que su apariencia externa no tenía nada de particular, más aún, que Jesús era feo. Se dice, citando a Éx 2,2 (tipología de Moisés), que Jesús fue guapo, y los Hechos apócrifos de los apóstoles le llaman repetidas veces «el guapo» (ActJn 73s). No fue sólo el afán de fabulación de los cristianos el que creó tales afirmaciones, sino que éstas se deben también al afán polémico de los adversarios. Orígenes, *contra Celsum* 6, 75, disputa con Celso acerca de la apariencia externa de Cristo.

2. Véase Schmidt, *Rahmen,* p. 317.

discursos que Jesús pronuncia según la exposición de los sinópticos, son composiciones de discursos. Están compuestos a base de *logia* aislados o de agrupaciones de *logia*, y muchas veces se hallan recopilados en la predicación y en la catequética. Una excepción notable a este respecto la tenemos en la historia de la pasión. El relato no sólo se caracteriza por ofrecernos nombres concretos de personas (Caifás, Pilato, Simón de Cirene, José de Arimatea, los nombres de las mujeres que estaban al pie de la cruz) y datos topográficos (Getsemaní, Litóstrotos, Gólgota), sino que además ha conservado una genuina secuencia de los acontecimientos desde la última cena de Jesús con sus discípulos, el prendimiento, el proceso, la muerte de Jesús hasta el descubrimiento del sepulcro abierto.

Por lo que respecta a la cantidad y la extensión del material sobre Jesús, se observa el desarrollo y desde un proceso de selección al principio hasta una diligente actividad de recopilación. Indudablemente, existió una vez una multitud de recuerdos acerca de Jesús: recuerdos de índole personal y de índole general. Muchos de ellos no fueron trasmitidos ni quedaron consignados. Esto se halla relacionado en primer lugar, como es lógico, con las capacidades y limitaciones de la memoria humana. Indudablemente, la memoria de las personas de entonces era mejor que la de hoy día, cuando existe tanta abundancia de estímulos. Se utilizaban, además, determinadas técnicas —bien ejercitadas— para la trasmisión oral de extensos materiales de la tradición. Una de ellas es la asociación de palabras clave, como vemos todavía en algunas composiciones sinópticas[3]. Sobre todo en la etapa temprana de la tradición se seleccionaba y se trasmitía lo que se consideraba importante y esencial. Esto se aplica a la fase de la trasmisión oral. La observación final en el capítulo de parábolas, en Mc 4,33, nos indica que se ha efectuado una selección: «Y les hablaba la palabra con muchas parábolas semejantes según ellos podían oír.» También Jn 20,30s, aunque son palabras formuladas según cierta pleroforía de lenguaje, podría haber conservado un recuerdo de esos comienzos. Pero también el evangelista Marcos, que escribió hacia el año 70 el evangelio más antiguo, hace labor de selección. Ofrece poco material de discursos. Por el contrario, los trasmisores y el autor de la fuente de *logia*, que como fuente presinóptica tuvo entrada en los evangelios de Mateo y de Lucas, renuncian ampliamente al material narrativo. En Mateo

---

3. Aquí habría que hablar, por ejemplo, del grupo de las tres parábolas de la siembra en Mc 4.

y en Lucas se observa, además, la tendencia a recopilar el material relativo a Jesús, que corría peligro de perderse. Así se ve particularmente en Lucas. Lo indica en su prólogo, al decirnos que «lo ha investigado todo cuidadosamente desde el principio» (Lc 1,3). Podemos partir de que en los evangelios se nos han conservado las facetas decisivas y dignas de tenerse en cuenta para nuestra fe, de la actividad y de las palabras de Jesús.

Se han perdido materiales acerca de Jesús, como vemos por el hecho de que hallamos algunas tradiciones acerca de él, aunque no muchas, fuera de los evangelios. Se habla de *agrapha*, de tradiciones no escritas. El ejemplo más conocido son quizás las palabras de Jesús, citadas por Pablo en Act 20,35, en su discurso a los ancianos de la comunidad de Éfeso: «Hay más felicidad en dar que en recibir»[4], palabras que no aparecen en los evangelios. En los padres apostólicos se encuentran breves agrupaciones de palabras del Señor, que nos hacen sospechar que no están citadas de ningún evangelio, sino que circulaban aún como pequeñas tradiciones independientes[5]. Sin embargo, más tarde se llegó en todo esto a excesos y deformaciones, debidos en parte a la fantasía desplegada en las narraciones, y debidos también a las herejías, todo lo cual condujo a la composición de los evangelios apócrifos. El Evangelio gnóstico de santo Tomás, descubierto en 1947 en el Alto Egipto, es ejemplo elocuente de ello.

Otras cosas fueron añadidas secundariamente al texto de los evangelios canónicos. Entre ellas se encuentra la preciosa perícopa del encuentro de Jesús con la mujer adúltera, que debe considerarse como parte de la tradición sinóptica, pero que se introdujo secundariamente en Jn 8,1ss[6]. Se encuentra también la breve perícopa del hombre que trabajaba en día de sábado, y que únicamente se lee en el códice D en lugar de Lc 6,5: «En ese mismo día vio un hombre que estaba trabajando en sábado. Le dijo: ¡Hombre! Si sabes lo que haces, eres bienaventurado. Pero si no lo sabes, eres maldito y trasgresor de la Ley.»

El factor que seguramente plasmó más eficazmente los evangelios es la fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos. Es

4. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, Zurich 1948, ha reunido diversos materiales (trad. cast., *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca ^{3}1984).

5. Véase, a propósito, H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlín 1957.

6. Véase U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin*, Berlín 1963.

verdad que el acontecimiento de Pascua no fue lo primero en fundamentar la formación de tradición. Sospechamos que la formación de tradición comenzó ya por lo que respecta a la actividad del Jesús prepascual; que Jesús inculcó ya a sus discípulos su doctrina o los elementos sustanciales de su doctrina, lo cual encaja muy bien en el contexto de la misión por la que Jesús envió a sus discípulos a predicar[7]. Ahora bien, a la proclamación cristiana no se llegó sino después de Pascua, cuando se trasmitieron las enseñanzas de Jesús, *trasmisión que se hizo de tal manera que a él mismo se le incluyó* en su propia predicación, y de esta manera se dio el paso tan importante de que el proclamador se convirtiera en el proclamado. Este paso llevó consigo el que el Jesús terreno fuera contemplado a la luz de Pascua, y el que se trasfirieran a Jesús de Nazaret rasgos majestuosos del *Kyrios* exaltado. La concepción y la forma de exposición del Evangelio de Juan es probablemente el ejemplo más intuitivo de esta manera de ver las cosas. Pero determina también de manera muy significativa a los evangelios sinópticos. Algunas historias de milagros se plasmaron de tal manera, que la condición de Jesús como *Kyrios* se convierte en ellas en una epifanía. En lo que respecta a algunas historias que se desarrollan en la vida del Jesús terreno, se ha preguntado si tal vez no se trata de historias de Pascua, como la transfiguración en el monte o el caminar de Jesús sobre las aguas del lago. Y aunque se niegue tal cosa, sin embargo esas historias no se conciben sin la perspectiva pascual. Algunas historias, en virtud de su diferente inserción, se hallan en el umbral mismo, de tal manera que no sabemos si deben entenderse como historias de antes o de después de Pascua, por ejemplo, la narración de la pesca milagrosa, que en Lc 5,1ss se nos ofrece como historia de vocación y en Jn 21,1ss, como historia pascual. Al quedar inmerso el Cristo terreno en el esplendor del Cristo exaltado, la fe que sustenta a la comunidad se crea para sí misma la expresión de que el Cristo crucificado ha resucitado y vive. Por eso, los evangelios no son simplemente el recuerdo de lo que fue, sino que son también testimonio del Cristo vivo, son relato y *kerygma* al mismo tiempo, son la historia de un viviente[8].

Si al escuchar la palabra de Jesús se oía también la palabra del Cristo exaltado, que vivía junto a Dios y que se volvía con amor a la comunidad, entonces se comprenderá el siguiente proceso, que es

7. Véase Schürmann, *Anfänge*.
8. Este concepto procede de E. Schillebeeckx.

también de importancia para entender los evangelios. Se recurrió a la palabra de Jesús para buscar consejo en nuevos problemas. Como esos problemas eran nuevos y porque, a pesar de todo, se los quería enlazar con las instrucciones de Jesús, se interpretó tales instrucciones trasponiéndolas a las nuevas situaciones que habían surgido. Hay numerosos ejemplos de este proceso. Los más claros son quizás aquellos en los que se puso la nueva interpretación junto a la antigua tradición. Así ocurre, por ejemplo, en las parábolas que fueron provistas de propia interpretación, como las parábolas del sembrador, de la cizaña en medio del trigo, de la red de pescar (Mt 13,18-23 par; 36-43; 49s). Y este proceso afecta incluso inmediatamente a la nueva plasmación que se hace de las palabras de Jesús. Por comprender este proceso debiéramos ser más prudentes a la hora de clasificar las palabras de Jesús etiquetándolas como auténticas o no auténticas[9]. Prescindiendo de que para nosotros la palabra bíblica escrita es la palabra espiritual decisiva, sería interesante proceder a una reconstrucción histórica e ir siguiendo el proceso indicado remontando su curso. Un proceso análogo, pero que es distinto del de la aplicación de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo, tal como nos la permiten reconocer los evangelios, es el de la práctica de la predicación de la Iglesia que se sigue en nuestros días. Esa práctica hace que la predicación vaya precedida por unas palabras de Jesús, que luego son interpretadas. Los evangelios nos permiten comprender también la predicación, la catequética y la apologética de los primeros tiempos del cristianismo.

Sobre todo por lo que respecta a los fragmentos narrativos de los evangelios, que junto con las palabras de Jesús constituyen la gran parte de la tradición, hay que tener en cuenta que los trasmisores cristianos se servían de determinadas formas narrativas, géneros, que existían ya en el ambiente de entonces, principalmente en el Antiguo Testamento y en el ámbito judío. Por consiguiente, los nuevos contenidos podían fundirse en viejas estructuras narrativas. El estudio de los evangelios, basándose en la historia de las formas, ha ido investigando esas estructuras y ha averiguado las reglas por las que se regían. Y, así, vemos que existe la unidad narrativa de tradición caracterizada por una máxima (apotegma)[10]; existen los

9. Véase Hahn, *Ueberlegungen*, p. 23-26.

10. Una historia apotegmática se narra con la mira puesta en el objetivo final, que es una máxima, como ocurre, por ejemplo, en la historia en que los discípulos arrancaban espigas (Mc 2, 23-27) y que termina con la sentencia: El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado.

litigios y los diálogos didácticos, que aparecen ya estructurados en el judaísmo, y existen algunos otros. Entre los géneros se cuentan también las historias de milagros. Se narran de manera parecida a como se narraban ya los milagros en el Antiguo Testamento, sólo que ahora se relacionan con Jesús y se llenan de nuevo contenido, especialmente del motivo de la fe. En algunos lugares las historias de milagros que aparecen en el Antiguo Testamento influyeron posiblemente de manera inmediata en historias sinópticas de milagros, especialmente las que proceden de la tradición de Elías y Eliseo. Una comparación de la historia de Jairo en Mc 5,21-43 par con 2Re 4,25-37; 1Re 17,17-24, o de la historia de la multiplicación de los panes en Mc 6,30-44 con 2Re 4,42-44, hace resaltar claramente las afinidades y las diferencias. También la tradición de palabras puede estructurarse por géneros (bienaventuranzas, ayes, palabras sapienciales, etc.). Pero es obvio que, en todo esto, hay que contar también con que Jesús mismo utilizara tales formas para plasmar sus palabras. Hay algo que crea una diferencia muy digna de tenerse en cuenta entre la tradición de hechos y la tradición de palabras, y es que en el caso de la primera otros narran cosas sobre Jesús, mientras en la tradición de palabras el núcleo y una considerable extensión de la palabra se derivan de Jesús mismo.

Para terminar, diremos que en la caracterización de los evangelios hay que tener en cuenta otras dos dificultades más. La primera de ellas es la lengua. Jesús habló arameo, más exactamente, el dialecto galileo de la lengua aramea, como nos enseñó G. Dalman. Por este dialecto se reconocía en Jerusalen a los galileos, como sucedió con Pedro (Mt 26,73). Como es sabido, este dialecto se caracterizaba especialmente por la imprecisa articulación de las guturales. Se confundía concretamente el ayin con el alef[11]. Ahora bien, los evangelios se compusieron en lengua griega. No tenemos de Jesús ni una sola palabra en arameo.

Las palabras de Jesús, antes de la composición de los evangelios, fueron traducidas al griego. Pero podemos preguntarnos seriamente, teniendo en cuenta que en Galilea se hablaba también griego, si Jesús no se habría servido algunas veces de esta lengua. H. Hengel[12] nos ha hecho ver hasta qué punto el judaísmo de tiempos de Jesús se encontraba ya helenizado. Entre los oyentes de Jesús hubo algunas

11. Véase Billerbeck I, p. 157.

12. *Judentum,* especialmente las p. 108-114 (sobre el problema de la lengua); también Schürer, *Geschichte* II, p. 1-26.

veces, con seguridad, personas paganas. En el círculo de los Doce hay dos que tienen nombre griego: Andrés, hermano de Simón Pedro, y Felipe[13]. Esta cuestión necesitaría ser investigada a fondo, cosa que no podemos hacer aquí.

La segunda consideración tiene por objeto la consignación por escrito de las palabras de Jesús. Prescindiendo de las parábolas, de Jesús no tenemos más que *logia,* palabras aisladas en forma de sentencias. Pero también algunas parábolas parecen estar extraordinariamente condensadas. Así, por ejemplo, la parábola de la levadura consta de una sola frase (Mt 13,33 par); la parábola del tesoro escondido en el campo consta de dos frases (Mt 13,44). Habrá que suponer que las palabras de Jesús, al ser trasmitidas de modo que se pudieran retener fácilmente en la memoria y al ser consignadas luego por escrito, quedaron comprimidas y que muchas veces no son quizás más que una síntesis o un resumen, hecho por Jesús mismo, de uno de sus discursos. Ya hemos mencionado que los discursos que se ofrecen en los evangelios sinópticos son composiciones de discursos, que se formaron agrupando *logia* aislados independientes o pequeños grupos de palabras.

b) ¿Y cómo se podrá reconstruir una imagen del Jesús histórico? La investigación de los últimos cuarenta años se ha esforzado por lograr criterios y características que sirvan para ir adelante por este camino. Hay que integrar en una imagen total los resultados obtenidos. Si no es posible trazar una vida de Jesús, sin embargo —dentro de su actividad y predicación— se pueden establecer determinadas formas de conducta y objetivos que hagan que nuestras ideas sobre él sean más nítidas y que permitan una estructuración. Así, se puede partir, indudablemente, del hecho de que el punto central de la predicación de Jesús era el reino de Dios. Ese reino hay que comprenderlo en la forma en que lo proclamaba Jesús. Forman parte de él las exigencias éticas de Jesús y los milagros que él obraba. Jesús reunió en torno a él discípulos.

Para comprender lo que significa el discipulado, hay que comprender también lo que significa el seguimiento, e igualmente saber si dentro de los discípulos existía el círculo más íntimo de los Doce, y en qué relación se hallaba Jesús con respecto al pueblo de Dios y qué misión tenía para con él. No cabe duda de que Jesús se vio

13. Es curioso que Andrés y Felipe aparezcan destacadamente en el Evangelio de Juan, sobre todo en relación con los griegos que acuden a ver a Jesús: 1,40.43-48; 6,5-8; 12,21s; 14,8s.

envuelto pronto en un conflicto. En este aspecto habrá que investigar la relación de Jesús con los diversos grupos que había en el judaísmo, y habrá que indagar también cuáles fueron las causas de ese conflicto, que finalmente condujeron a la muerte violenta de Jesús. En efecto, el proceso y la muerte son tan importantes, que necesitan una investigación detallada. Finalmente, y como un problema que, por decirlo así, lo trasciende todo, habrá que investigar la pretensión de Jesús de tener una misión o, para formularlo teológicamente, habrá que estudiar si hay principios en su actividad y cuáles son esos principios, que sirvan de base para el desarrollo cristológico que hubo después de pascua. Por tanto, el reino de Dios, el seguimiento, el conflicto, la muerte, la autoridad de una misión son los grandes complejos con ayuda de los cuales queremos tratar de construir una imagen de Jesús. Dentro de esos grandes complejos, hay ciertamente algunos aspectos parciales que reclaman nuestra atención[14].

Vamos a presentar ahora los diversos criterios elaborados por la investigación, y con ayuda de los cuales nos proponemos avanzar en el estudio de la cuestión acerca de Jesús. Entre esos criterios están las reglas prácticas para enjuiciar el material de los sinópticos. Llama la atención el hecho de que esas reglas conviertan en norma casi todos los puntos de vista relativos al contenido.

1) Dice así el «criterio de desemejanza»: Tenemos ante nosotros una tradición que se remonta a Jesús, si semejante tradición no se puede deducir del judaísmo ni puede atribuirse al cristianismo primitivo. Este criterio, que E. Käsemann ha vuelto a acentuar recientemente, fue formulado ya en sus principios por E. Hirsch y W. Heitmüller. Käsemann quiere aplicarlo como único criterio válido[15]. Vemos que él nos conduce a valorar la originalidad absoluta. Tan sólo lo que era realmente nuevo y se diferenciaba de lo ya existente, será admitido como válido. Los presupuestos que se hallan implícitos en este concepto, podrían basarse —de manera refleja o no refleja— en un determinado concepto cristológico. Aun reconociendo la utilidad de este criterio, se ha lanzado contra él la objeción de que pudiera encerrar en sí un afecto antijudío[16]; que, desde el punto

---

14. La necesidad de esos aspectos parciales la acentúa Hahn, *Ueberlegungen*, p. 40-51. Ideas comparables se encuentran en Roloff, *Jesusbild*, p. 561-572. En la investigación se conoce ya desde hace tiempo lo importante que es lograr un marco global, como lo vemos por Lehmann, *Quellenanalyse*, p. 195-199.

15. Para la discusión, véase Lehmann, *Quellenanalyse*, p. 174-186.

16. Mussner, *Methodologie*, p. 132.

de vista de la historia de las religiones, no se orientaría por la historia de las formas[17]. El criterio es una espada útil pero bien afilada. Podemos estar seguros de que, si lo aplicamos estrictamente, se perderán con él muchos materiales que proceden de Jesús. Si Jesús hubiera sido original, se habría parecido a un misionero de China que se hubiera negado a hablar chino. Pero este criterio merece que lo tengamos en cuenta como punto de partida y, por decirlo así, como arranque para un hilo que hay que enlazar.

2) El «criterio de coherencia» lo entenderemos aquí de la siguiente manera: Significa la congruencia entre las palabras y los hechos de Jesús. Si las palabras de Jesús están respaldadas por sus hechos, si unas y otros son coherentes, por tanto si hay tradiciones de palabras, sobre todo de palabras que exigen algo, que concuerdan con una conducta narrada de él y que posiblemente sea típica suya, entonces nos hallamos ante un vestigio digno de confianza. E. Fuchs dijo, a este respecto, que lo peculiar de la enseñanza de Jesús consistía en que él convertía su propia obediencia en la norma de la buena disposición de sus discípulos, y que bastaba comprobar que en las palabras y en los hechos de Jesús existía la misma dirección[18]. Como ejemplo, indicaremos sólo el trato que Jesús dispensaba a publicanos y pecadores.

3) Muy cerca del criterio de coherencia, comparable plenamente con él, pero tan sólo de carácter más formal y más complicado, encontramos el «criterio del testimonio múltiple»[19]. Este criterio tiene en cuenta todas las tradiciones de contenido determinado que hablan acerca de una actuación de Jesús, que se halla atestiguada por diversos géneros (apotegma, litigio, parábola, entre otros). Es importante en todo ello que se halle atestiguada por diversos géneros. La aparición frecuente, por sí sola, sería demasiado poco, porque la dependencia que hay entre unos sinópticos y otros ha conducido automáticamente a la repetición de numerosas tradiciones.

4) Las tradiciones que por su dureza o por su carácter chocante fueron corregidas o quedaron relegadas, se consideran como tradiciones que nos conducen a la palabra original de Jesús. Este cri-

---

17. Lührmann, *Kriterien,* p. 64.

18. Véase E. Fuchs, *Hermeneutik,* Bad Cannstatt ²1958, p. 228; íd., *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* Tubinga ²1965, p. 155.

19. Mussner, *Methodologie,* p. 127, habla de una prueba de sección trasversal (= prueba basada en el estudio de una muestra representativa). Sería preferible sustituir esta expresión por la de «criterio de testimonio múltiple».

terio se aplica a la tradición de palabras. Como ejemplo podríamos aducir Mc 2,27: «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado», un *logion* que Mateo y Lucas no recogieron ya, quizás por considerarlo chocante. O podríamos referirnos a la actitud de Jesús ante la indisolubilidad del matrimonio o con respecto a la prohibición de jurar, cuestiones que crearon dificultades.

5) N.A. Dahl propuso un camino especial[20]. Este especialista parte de la muerte de Jesús en la cruz como del hecho más cierto de su vida, pero que —como tal— necesita una interpretación. La comprensión histórica de la proclamación de Jesús se conseguiría únicamente en relación íntima con la ejecución de Jesús en la cruz: «El final de la vida de Jesús es apropiado para aguzar nuestra mirada y entender el desafío que nos lanzó Jesús al presentarse como dotado de plena potestad»[21]. Ese título reclamado por Jesús de poseer plena potestad, lo sondea y lo analiza Dahl de manera consecuente en las parábolas y en el sermón de la montaña.

6) Un criterio que, finalmente, hay que mencionar consiste en acudir preferentemente a los estratos más antiguos de la tradición sinóptica. Este criterio, que desempeñó ya un papel en la vieja investigación acerca de la vida de Jesús y que es de índole diferente a los mencionados hasta ahora, por aducir una consideración más general de crítica de las tradiciones, necesita —claro está— que lo precisemos. En la investigación acerca de la vida de Jesús se partía muchas veces del Evangelio de Marcos o, cuando se trabajaba con mayor esmero en el campo de la crítica literaria, se partía de un supuesto proto-Marcos. Hoy hemos aprendido a diferenciar mejor entre los estratos de la tradición sinóptica. Consideramos que entre los estratos más antiguos se hallan un protorrelato de la pasión y la fuente de *logia*. Pero también para su determinación, por decisivo que sea tenerlos en cuenta, es necesario aplicar el instrumental de criterios.

Si examinamos ahora en conjunto el catálogo de criterios, que son de diferente consistencia y aplicabilidad, veremos que, si se aplican todos ellos armónicamente, cabrá esperar buenos resultados. Ahora bien, el pertrecho metodológico puede seguir perfeccionándose. Se mencionó ya anteriormente que los criterios están determinados —hasta en lo último— por el contenido, y que por tanto sus normas nacen del contenido de una tradición. Detrás de

---

20. Dahl, *Der historische Jesus;* íd., *Der gekreuzigte Messias.*
21. *Der historische Jesus,* p. 121s.

todos ellos se encuentra la visión acertada de que el enjuiciamiento de un género narrativo no debe hacerse, ni mucho menos, considerando meramente su contenido en cuanto refleja la historia de la comunidad primitiva. Eso se hallaba en consonancia con una determinada manera de contemplar los evangelios, desde el punto de vista de la historia de las formas. El contenido existe objetivamente con anterioridad al género, y eso puede significar precisamente que es anterior a él en el tiempo[22]. Así, una historia apotegmática podía reflejar perfectamente un recuerdo histórico de la actividad de Jesús, y no podía clasificarse, por el simple hecho de ser historia apotegmática, como reflexión de la comunidad.

Además de los criterios para el enjuiciamiento de la tradición acerca de Jesús, se han estudiado también las características de su lenguaje. Hay que referirse aquí, en primer lugar, a las parábolas. Aunque por el material de imágenes guardan afinidad con las parábolas de la tradición judía, contrastan claramente con ellas por su frescor, su fuerza expresiva y su carácter dominante de proclamación. Se puede, por tanto, afirmar que las parábolas de Jesús no tuvieron precursoras ni tuvieron tampoco seguidoras. Pues incluso en la comunidad cristiana primitiva no se pudo alcanzar el nivel singularísimo de esa manera de hablar en imágenes. Si en el ámbito judío las parábolas son en gran parte medios para inculcar la sabiduría tradicional de escuela, las parábolas se convierten en labios de Jesús en un mensaje que cautiva al oyente. Es verdad que la mayoría de ellas fueron reelaboradas en el curso de su tradición, y algunas se elevaron, con ayuda de la alegorización, a un nuevo plano de comprensión. Sin embargo, sigue siendo posible recuperar su fisonomía fundamental. Esto se funda en la independencia de cada una de las historias de las parábolas y en su correspondiente carácter estético y equilibrado. Si en el lenguaje moderno de las letras se designa a las parábolas como objetos estéticos, resalta con ello precisamente el que las parábolas, y cada una de ellas en particular, signifiquen un mundo en pequeño. Por eso, volveremos de manera especial sobre las parábolas de Jesús.

Entre las formas más elaboradas de hablar preferidas por Jesús[23], se encuentran las paradojas, el paralelismo antitético, el pasivo divino, determinadas estructuras rítmicas que resaltan de ma-

---

22. Así lo acentúa Holtz, *Kenntnis von Jesus.*

23. Véase Jeremias, *Theologie,* p. 19-45 (trad. cast., *Teología* p. 21-52); Hahn, *Ueberlegungen,* p. 35s; Lehmann, *Quellenanalyse,* p. 189-195.

nera especial cuando se intenta retrotraducir al arameo el texto griego. Pueden utilizarse como ayudas adicionales. Se han realzado como características de Jesús dos palabras arameas que quedaron en griego sin traducir, siendo una de ellas de notable importancia por la situación que ocupa en la frase. Se trata, en primer lugar, de la expresión: «Amén, os digo», en la que nos llama la atención el «amén» situado al principio y que, por lo demás (en la liturgia), sirve para corroborar un aserto. La otra palabra es la invocación *abba* (Mc 14,36) que se utiliza en la oración, y que no tiene parangón en el medio ambiente de entonces. Además, en diversos *logia* de Jesús se ha encontrado una estructura especial bimembre, con ayuda de la cual se contraponen el presente y el futuro (escatológico) de tal manera que lo determinado del presente resalte encarecidamente mediante ese futuro. Como ejemplo aduciremos el texto de Lc 12,8: «El que me confiese delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará también delante de los ángeles de Dios» (véase Mt 23,12; Mc 10,31; Lc 6,20s)[24].

Caracterizaciones detalladas, más marcadas por su contenido, de la manera de hablar de Jesús, son aquellos *logia* en los que se ataca a la «justicia propia» por la que las personas se sienten satisfechas de sí mismas y se escandalizan de la misericordia de Dios. De manera más negativa nos señala F. Mussner[25] algunas palabras con una cristología o soteriología abierta, indirecta y vaga, en las que la falta de la influencia de la *homologesis* postpascual delata la gran antigüedad de las mismas[26]. R. Riesner, que se ha preocupado mucho de la problemática, pero que en algunos lugares podría haber disparado por encima del blanco, busca los arranques de la formación de las tradiciones en la palabra de Jesús o busca por lo menos principios que permitan comprender por qué las palabras de Jesús se grabaron en los oyentes. Hace notar la gran autoridad con que Jesús hablaba, sus invitaciones ocasionales a escuchar con atención («El que tiene oidos para oír, oiga»), las palabras de carácter enigmático o profético que exigían reflexión, la manera de formular elegida intencionadamente para que se grabaran las palabras, y señala también que Jesús mismo habría dado resúmenes condensados de sus propias enseñanzas[27].

---

24. Véase Robinson, *Kerygma*, pp. 228-231.
25. Véase Farmer, *Essay*, p. 124s.
26. *Methodologie*, p. 133.
27. *Lehrer*, p. 423.



La confianza de la investigación en la fidelidad de las tradiciones acerca de Jesús ha ido creciendo en evidente oposición a la pasada era de Bultmann. El instrumental metodológico de que disponemos nos ofrece criterios y características que, en su acción combinada, prometen éxito. Pero hay que rechazar principalmente un prejuicio de la crítica. Afirma ese prejuicio que el *onus probandi* (la «tarea de probar») corresponde a quienes se esfuerzan en aceptar la autenticidad de una tradición[28]. Pero eso significa que, en este caso, hay que partir por principio de la inautenticidad. Prescindiendo de que el concepto de «prueba» es inadmisible en el contexto de la investigación histórica, esa posición lo maneja con excesiva ligereza. Puesto que sabemos —como se expuso anteriormente— que las tradiciones acerca de Jesús se fueron trasmitiendo e interpretando, y puesto que esa formación ulterior requería plausibilidad, vemos que ambas cosas se hallarán en la comunidad postpascual: tanto lo jesuánico, su palabra más original, su actividad más original, como también la reinterpretación y la remodelación. Tan sólo en esa conexión total, en esa relación íntima de todo el conjunto, será objetivo y tendrá sentido el enjuiciamiento que se haga de la tradición. Algunos intérpretes se han hecho meritorios por la elaboración de criterios con ayuda de los cuales pudiera juzgarse que una tradición era creación de la comunidad[29]. Según W.G. Kümmel, hay que tener en cuenta en este punto aquellas tendencias que son características del desarrollo de la fe del cristianismo primitivo y que, por tanto, han tenido que influir introduciendo modificaciones en la tradición acerca de Jesús[30].

Trataremos de tener también en cuenta este aspecto mencionado en último lugar, y nos esforzaremos por mostrar —por lo menos de manera inicial— en qué direcciones trascurren las remodelaciones y reinterpretaciones postpascuales. Destacándose sobre ellas, aparecerá con contornos más nítidos la imagen de Jesús. Además, acudiremos constantemente a las fuentes contemporáneas extrabíblicas, en cuanto esto sea provechoso y pueda dilucidar el trasfondo de la actividad de Jesús. Por eso, comenzaremos por dos capítulos consa-

---

28. Repetido con bastante frecuencia desde Bultmann; repetido también por Hahn, *Ueberlegungen*, p. 27s, aunque éste lo hace con limitaciones.

29. Véase O. Cullmann, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum «historischen Jesus» der Bultmannschule*, en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tubinga-Zurich 1966, p. 141-158, concretamente p. 154-157.

30. *Der persönliche Anspruch Jesu und der Christusglaube der Urgemeinde*, en *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, p. 429-438, concretamente p. 432.

grados a describir la situación política y espiritual de Israel en los tiempos de Jesús.

Bibliografía

N.A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, Gotinga 1955, p. 104-132; íd. *Der gekreuzitge Messias*, en H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1960, p. 149-169; J.A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1965; U. Wilckens, *Jesusüberlieferung und Christuskerygma*, ThViat 10 (1966) 310-330; W.R. Farmer, *A historical essay on the humanity of Jesus Christ, christian history and intepretetation:Studies presented to J. Knox*, Cambridge 1967, p. 101-126; G. Schille, *Prolegomena zur Jesusfrage*, ThLZ 93 (1968) 481-488; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*, EvTh 29 (1969) 453-476; M. Hengel, *Kerygma oder Geschichte?*, ThQ 151 (1971) 323-336; H. Koester, *The Historical Jesus*, en H.D. Betz, *Christology and a modern pilgrimage*, Claremont 1971, p. 123-136; S. Schulz, *Die neue Frage nach dem historischen Jesus: NT und Geschichte* (Festschrift O. Cullmann), Zurich-Tubinga 1972, p.33-42; J. Roloff, *Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild*: ThLZ 98 (1973) 561-572; K. Kertelge (dir.), *Rückfrage nach Jesus*, Friburgo 1974, con contribuciones de F. Hahn, *Methodologische Ueberlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, p. 11-77; F. Lentzen-Deis, *Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien*, p. 78-117; F. Mussner (y colaboradores), *Methodologie der Frage nach dem historischem Jesus*, p. 118-147; D. Lührmann, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte*, en J. Dupont, *Jésus aux origines de la christologie*, Lovaina 1975, p. 59-72; J. Blank, *Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu*, ThQ 158 (1978) 163-177; R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles,* Tournai-Montreal 1978 (trad. cast., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca ^{2}1986); T. Holtz, *Kenntnis von Jesus und Kenntnis Jesu*, ThLZ (1979) 1-12; R. y W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, Friburgo 1980.

II

SITUACIÓN POLÍTICA DE ISRAEL EN TIEMPOS DE JESÚS

1. *Los emperadores romanos Augusto y Tiberio*

Contemplado desde la atalaya de la alta política romana, el tiempo en que vivió Jesús coincide con la época del reinado de dos emperadores: Octavio Augusto (27 a.C.-14 d.C.) y Tiberio (14-37). Ninguno de los dos fueron jamás a los territorios orientales del imperio; ninguno de los dos pisaron jamás terreno sirio o palestinense. No obstante, la larga época de su reinado aseguró paz y bienestar para la ecumene política. Con el nombre de Augusto, que pudo acabar con éxito las guerras civiles y cuyo prudente reinado disfrutó de tiempos felices, está asociado el recuerdo de la *Pax Romana Augustana*. Poetas y sacerdotes le aplaudieron. Virgilio anuncia en su égloga IV la época dorada. Horacio, que compuso el *Carmen saeculare*, ensalza en otro lugar a Augusto llamándolo «el más grande de los príncipes de la tierra»[1]. Aunque lo rechazó por lo que respecta a Roma, el emperador permitió que en la parte oriental del imperio se le venerara como a dios, sobre todo cuando ese culto iba asociado con el de la diosa Roma. Señal bien patente de ello es el templo dedicado a él y a la *dea Roma* en Ancira (la actual Ankara), en cuyas paredes se descubrieron ya en el siglo XVI extensas inscripciones griegas y latinas con las *Res gestae divi Augusti* (las «hazañas del divino Augusto»). En esa enumeración de sus hazañas, compuesta cuando el emperador tenía 76 años de edad, es decir, un año

1. *Carmina,* lib. IV, 14,6, editadas por H. Färber, Munich [9]1982 (trad. cast., de L. Riber, Madrid [3]1952).

antes de su muerte, señala él al final con especial satisfacción que el senado, el orden ecuestre y todo el pueblo romano le habían concedido el nombre de «padre de la patria» (*pater patriae*)[2]. Aunque Augusto no hizo nunca acto de presencia personal en Palestina, sin embargo su poder se hallaba bien presente en el país, representado por el rey Herodes y luego por los hijos de éste y por el gobernador romano de Judea.

Algo parecido puede afirmarse de Tiberio, de quien dicen que fue tímido, y que con los años se fue retirando cada vez más a Campania y a la isla de Capri. Sejano, prefecto de la guardia y cuya influencia sobre el emperador comenzó a crecer hacia el año 20, llegó a ser en Roma, en ausencia del emperador, una autoridad casi omnipotente[3]. A él, que era enemigo de los judíos, le debe Poncio Pilato su nombramiento como prefecto de Judea. En el año 15 del reinado del emperador Tiberio hace su aparición Juan el Bautista (Lc 3,1). A Tiberio se le debe el nombramiento de L. Vitelio como gobernador de Siria en el año 35, con cuyo nombre está asociado el hecho de que Pilato fuera suspendido de su cargo[4].

2. *Herodes el Grande*

Con Herodes, en cuyo reinado tiene lugar el nacimiento de Cristo, tenemos ante nosotros al primer soberano que ejerció la autoridad civil sobre él. Procedía de una acaudalada familia idumea —su padre se llamaba Antípater, su madre era nabatea y se llamaba Kypros—, pero fue considerado siempre por el pueblo judío como intruso y como usurpador extranjero. Su reinado está tarado por el enfrentamiento, comprensible desde una política de poder, pero sangriento, con los parientes de la familia real hasmonea que reinó antes que él. También la princesa hasmonea Mariamne, que fue su segunda mujer, fue víctima de la violencia política. Consiguió forjar un reino que comprendía Idumea, Judea, Samaria, Perea y extensos territorios situados al nordeste de Palestina, y lo gobernó en paz durante casi treinta años. Hacia fines del año 40 a.C. fue nombrado rey de Judea por decreto del senado romano y a instigación de los triunviros Antonio y Octavio: este último más tarde sería Octavio

2. Editada por E. Weber, Munich [3]1975, n.° 35.
3. Véase Tácito, *Ann.* 1,24,2; 3,29,4.
4. Sejano, que más tarde urdió una conspiración, fue ejecutado en el año 31.

Augusto. Los gobernantes de Roma veían en Herodes a la persona apropiada para pacificar al insumiso pueblo de los judíos, situado al borde del imperio, y para someterlo así al poder de Roma. Sería imputar a Herodes sentimientos muy bajos el creer que él había obrado sólo por afán egoísta de poder político. Más bien, Herodes estaba convencido de la misión política de Roma, en la que él trataba de integrarse, y sobre todo de la misión ecuménica de Augusto, quien después de vencer a Marco Antonio había sido clemente con Herodes, a pesar de que éste se había puesto antes del lado de Marco Antonio.

La situación política de Herodes dentro de la estructura de poder del imperio mundial romano se caracteriza por el título de «rey aliado y amigo del pueblo romano» (*rex socius et amicus populi romani*). Por considerársele como la prolongación del brazo de Roma para el país gobernado por él, no se impusieron limitaciones a su poder en materia de política interior, pero no tenía atribuciones para emprender nada en materia de política exterior. Su autoridad, en política interior, comprendía la administración plena del derecho civil y penal público y privado, la administración de la hacienda pública y de las finanzas, y el derecho a mantener un ejército. El hecho de que, en política exterior, tuviera las manos atadas, lo ilustrará un suceso que ocurrió el año 9 a.C. Había llegado a oídos de Augusto que Herodes había emprendido una campaña militar contra los árabes, sin pedir antes autorización a Roma. A continuación le escribió una carta el emperador en la que le decía —con lenguaje inconfundible— que hasta ahora lo había tratado como amigo, pero que en el futuro lo consideraría como súbdito[5]. Ahora bien, las facultades extraordinarias de que gozaba el monarca en materia de política interior, se le habían concedido a título personal (*ad personam*). Esto significaba, entre otras cosas, que no podía dejar en herencia, sin más, a sus hijos tales facultades y que su testamento, para que fuera válido, tenía que ser confirmado por el emperador.

El poder que se le había conferido, supo ejercitarlo Herodes con habilidad política y de manera consecuente, pero a veces también con dureza y brutalidad. Los tribunales de justicia establecidos por él se acomodaban en la práctica a las concepciones jurídicas del mundo helenístico-romano. Será difícil determinar ahora cuál fue su política en materia tributaria. Pero hay muchos indicios de que él impuso para sí y para sus intereses una capitación o impuesto por

5. Véase Josefo, *Ant.* 16,290, y Schalit, *Herodes,* p. 166.

cabeza que era superior al impuesto en tiempo de los hasmoneos, y que exigía también el pago de un tributo que luego trasmitía al emperador. A esto se añadían impuestos de diversa índole: capitación y censo, impuesto sobre los ingresos y sobre los bienes, impuesto sobre la sal y otras cosas por el estilo[6]. Reorganizó los aranceles aduaneros de una manera que sobrevivió a su época. Las competencias del sinedrio (sanedrín), tribunal supremo de justicia judío, eran muy limitadas. La *potestas gladii*, es decir, la potestad para ejecutar a una persona, no la poseía —seguramente— ese tribunal. Schalit sospecha que se le había privado incluso de su facultad para desempeñar funciones consultivas[7]. Si los hasmoneos habían poseído no sólo atribuciones reales, sino también las del sumo sacerdocio, Herodes tuvo que contentarse con las primeras. Como idumeo que era, es decir, extranjero en el país, Herodes no se habría atrevido a pretender el ejercicio del sumo sacerdocio. Él lo sabía muy bien. Sin embargo, el oficio de sumo sacerdote, que subsistía junto al suyo de monarca, experimentó considerables recortes. Se abolió el carácter hereditario de sumo sacerdote, derecho según el cual esta dignidad pasaba de padres a hijos, y abolió también el derecho del sumo sacerdote en funciones a permanecer vitaliciamente en su cargo. El sumo sacerdote se limitaba a ser desde entonces un simple funcionario encargado del culto, y que dependía en todo momento de la voluntad de Herodes.

No obstante, Herodes se esforzó por elevar su cargo real por encima de un simple cargo de poder político y trató de conferirle cierto aire religioso. Claro que lo hizo de una manera que a todo judío creyente tenía que parecerle contradictoria y despertaba en él un profundo aborrecimiento.

En una cosa puede afirmarse que el rey fue complaciente con la sensibilidad de los judíos. Hizo que el templo de Jerusalén surgiera con nuevo esplendor, lo cual acrecentó el prestigio de la ciudad en el interior y en el exterior. Creó, además, un reino que por su extensión tenía que recordar al reino de David. Ahora bien, David fue el prototipo del Mesías. Pero, por otro lado, Herodes creía que el que garantizaba la paz, el bienestar y la redención no era Israel y el Mesías esperado, sino Roma y el emperador universal, concretamente Augusto. Como rey que era por la gracia de Roma, quiso representar el esplendor de Roma. Por su parte estaba dispuesto a

6 Véase Schalit, *Herodes,* p 262-298.

7 *Herodes,* p 302



El emperador Augusto, 27 a C -14 d.C
(foto: Staatl. Antikensammlungen und Glyptothek, Munich)



participar en el culto al emperador, culto que comenzaba a extenderse por las provincias. Es muy significativo que diera el nombre de Sebaste a la capital, recién erigida de Samaria, lo cual equivalía a consagrar la ciudad al emperador divino. Puesto que Herodes, con esta actitud, ponía en duda supremamente la peculiaridad y la elección de Israel como pueblo de Dios, su mesianismo romano-imperial tuvo que parecerle sospechoso al pueblo y condujo necesariamente a que se hiciera cada vez más profundo el abismo existente entre el rey y el pueblo.

3. *Los hijos de Herodes*

Herodes tuvo que modificar su testamento. Primeramente había otorgado la primacía a Antípatro, hijo de su primer matrimonio con la jerosolimitana Doris. Él debía ser, por deseo de Herodes, el rey de todo el Estado, mientras que Alejandro y Aristóbulo, hijos del matrimonio con la hasmonea Mariamne, tendrían sólo la condición de reyes de determinados territorios. Sin embargo, increíbles intrigas, sobre todo las de Antípatro contra sus dos medios hermanos, condujeron primeramente a la ejecución de los mismos. Pero también Antípatro, que había urdido una conspiración, fue víctima de la violencia poco antes de la muerte de su padre. Cinco días antes de su fallecimiento, a fines de marzo o comienzos de abril del año 4 a.C., Herodes, echando mano de todas sus fuerzas, redactó su testamento definitivo, que nombraba rey a Arquelao, es decir, señor supremo de todo el país. Antipas y Felipe debían ser tetrarcas: el uno sobre Galilea y Perea, la Transjordania judía; el otro, sobre la Gaulanítide, la Traconítide y Batanea hasta la ciudad de Paneas, territorios todos que quedaban en el nordeste del país. Arquelao y Antipas eran hijos de Herodes de su cuarto matrimonio con Maltake, mujer samaritana, y eran por tanto hermanos germanos, mientras que Felipe, hijo del quinto matrimonio con la jerosolimitana Cleopatra, tenía con los otros dos la relación de medio hermano[8]. Herodes encargó también a Arquelao que llevara a Roma y entregara a Augusto su anillo de sellar y las actas selladas de las disposiciones

8 Herodes el Grande estuvo casado diez veces con la jerosolimitana Doris, con la hasmonea Mariamne, con otra Mariamne, hija de un sacerdote, con la samaritana Maltake, con la jerosolimitana Cleopatra, con Palas, Fedra y Elpís Los nombres de las dos últimas mujeres son desconocidos

generales sobre el Estado, ya que Augusto tenía la decisión suprema sobre todo lo dispuesto por el rey[9].

Sin embargo, a la muerte del rey comenzaron las agitaciones en diversas partes del país. Antes de que Arquelao pudiera marchar a Roma, tuvo que sofocar un levantamiento en Jerusalén. Augusto, antes de que estuviera resuelta la cuestión de la sucesión al trono, había tomado la providencia de enviar a Israel un procurador llamado Sabino, que debía ocuparse de establecer la paz y el orden. Pero se comportó sin miramientos y provocó al pueblo. Entre los herederos hubo discordias con respecto a la sucesión al trono. Además de hacerlo Arquelao, Antipas fue a ver al emperador porque se sentía tratado injustamente. También otros miembros de la familia herodiana se hallaban a la sazón en Roma. Mientras tanto, un tal Judas reunió en torno suyo en Galilea, en las cercanías de Séforis, un grupo de rebeldes y llenó de inseguridad la región. En Perea hizo algo parecido un antiguo esclavo de Herodes, llamado Simón. El legado romano Varo, partiendo de la ciudad siria de Antioquía, intervino con un ejército contra los alborotadores, avanzó hasta Jerusalén y en el camino redujo a cenizas la ciudad de Séforis. Conviene recordar que Séforis se hallaba sólo a 4 kilómetros de distancia de Nazaret, donde Jesús niño iba creciendo en el seno de su familia.

El emperador Augusto invitó a venir a Roma a las diversas partes del litigio en torno a la sucesión al trono de Herodes, y los recibió a todos en el templo de Apolo, donde les concedió audiencia. La decisión de Augusto confirmó en lo esencial el último testamento del monarca. La modificación quizá más importante consistió en que el emperador denegó a Arquelao el título de rey. Fue nombrado etnarca de Judea, Samaria e Idumea. Antipas y Felipe recibieron el título de tetrarcas. Aquelao tuvo que ceder las ciudades de Gaza, Gádara e Hippos, que pasaron a formar parte de la provincia de Siria. A pesar de todo, fue el que salió mejor parado, como lo demuestran los ingresos que los príncipes percibían de sus tierras. Para Arquelao, esa suma era de 600 talentos al año, mientras que para Antipas la suma era únicamente de 200 y para Felipe, de 100[10].

Por lo que respecta a la vida de Jesús, entre los hijos de Herodes el más importante fue, sin duda alguna, su príncipe territorial Herodes Antipas (4 a.C.-39 a.C). Comenzó su gobierno a los dieciséis

9. Véase Josefo, *Bell.* 1,668s; *Ant.* 17,188s.
10. Véase Josefo, *Ant.* 17,318-320.

años. Le consideraban ambicioso, inteligente y ostentoso, pero era menos enérgico que su padre. Reedificó la ciudad de Séforis, destruida por Varo, la rodeó de fuertes murallas y fijó en ella su residencia. La planta de un anfiteatro al aire libre da testimonio del gusto del tetrarca por lo helenístico-romano, cosa que demostró también dando el nombre de Livias, y más tarde de Julias, por la esposa del emperador, que se llamó Livia y más tarde (por adopción) Julia, a la ciudad de Betaranfta, fortificada por él. La ciudad más importante creada por él fue Tiberíades, junto a la orilla occidental del lago Genesaret, que recibió este nombre en honor del emperador Tiberio y a la que Antipas trasladó su residencia. No se puede determinar con toda exactitud la fecha de fundación de la ciudad, pero debió ser antes del año 20 d.C. En tiempo de la vida pública de Jesús, la ciudad estaba ya edificada[11]. Su edificación estuvo asociada con el escándalo. En efecto, para hacer sitio para la ciudad hubo que trasladar de allí gran número de monumentos fúnebres. Como según las leyes del Levítico el lugar debía considerarse en adelante como impuro, los judíos creyentes se negaban a asentarse en Tiberíades, a pesar de las tentadoras ofertas que se les hacían. Antipas se vio forzado a llevar allí una población, recogida un poco de todas partes, a veces por la violencia[12]. Tal vez arroje una luz particular sobre el judío Jesús el hecho de que no se mencione nunca en los evangelios la ciudad de Tiberíades como lugar en que él hubiera actuado[13]. Sospechamos que Jesús no entró tampoco jamás en esa ciudad. En su país, Antipas ejerció sin limitación alguna la postestad de juzgar. Él fue quien mandó prender y dar muerte a Juan el Bautista. Sobre ello nos informan tanto los evangelios como Flavio Josefo. Sin embargo, hay divergencias en cuanto a los motivos para la intervención del tetrarca y acerca de las circunstancias concretas de la ejecución. Mc 6,17-29 y Mt 14,3-12 refieren la co-

11. Josefo, *Ant.* 18,35s, no menciona la fundación de Tiberíades sino después que Pilato comenzara a desempeñar sus funciones, lo cual podría indicar una conexión temporal.

12. Véase Josefo, *Ant.* 18,36-38.

13. En el Evangelio de Juan se hace mención tres veces a Tiberíades. En Jn 21,1 se habla del «mar de Tiberíades». Así se llamaba también el lago de Genesaret. En Jn 6,1 se habla detalladamente del «mar de Galilea de Tiberíades». En Jn 6,23 se señala en un texto de contenido muy oscuro que —después de la multiplicación de los panes— vinieron barcas de Tiberíades. Véase, a propósito, R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium* II, Friburgo 1971, p. 44-46 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* II, Herder, Barcelona 1980, p. 58-60). De todos modos, no se pone en relación directa a Tiberíades con Jesús. En los sinópticos no se menciona a esa ciudad.

nocida historia de la vengativa Herodías, que trata de dar muerte al Bautista, porque éste fustigaba su unión con Antipas, una vez disuelto su matrimonio con un hermanastro de Antipas[14], y que logró la meta deseada en el día del cumpleaños del tetrarca, gracias a la ayuda de su hija, que bailó ante el soberano. En cambio, según Josefo, *Ant.* 18,116-119, Antipas obra así por razones políticas. Tenía miedo de que Juan, con su poderoso atractivo y su elocuente palabra, indujera al pueblo a la rebelión. Por esta sospecha hizo encadenar al Bautista, le llevó a la fortaleza de Maqueronte, junto a la orilla oriental del mar Muerto y ordenó que allí lo ejecutaran. La tradición sinóptica está plasmada según el modelo del profeta Elías, que fue perseguido por Jezabel, esposa del rey Ajab de Samaria (1Re 21, 17ss)[15]. El martirio del Bautista habrá que situarlo a fines de los años veinte[16].

Antipas resultaba también peligroso para Jesús. Según Lc 13,31, hicieron a Jesús una seria advertencia contra el príncipe y le exhortaron a que abandonara su territorio, porque Antipas se propondría dar muerte a Jesús. Más tarde enjuiciaremos el suceso de la historia de la pasión, narrado únicamente por Lc 23,6-12, según el cual Pilato habría hecho que Jesús, cargado de cadenas, compareciera ante Antipas. De todos modos, el tetrarca no tenía competencia alguna judicial en Jerusalén.

Hay que atribuir a la ambición de su mujer Herodías el que Antipas perdiera el gobierno de su país[17]. Por la incesante insistencia de su mujer, Antipas solicitó ante el emperador Calígula, en Roma, la dignidad real, que Agripa II, heredero de Felipe, había recibido ya del emperador en el año 37. Pero Antipas, denunciado

14. Según Josefo, *Ant.* 18,109, el hermanastro se llamaba lo mismo que su padre Herodes y era fruto del matrimonio de éste con Mariamne, hija de un sacerdote. Felipe, de quien habla Mc 6,17 par, no estaba casado con Herodías sino con la hija de ésta, llamada Salomé.

15. También en Josefo, *Ant.* 18,109-115, tienen repercusión en la historia del Bautista los asuntos conyugales de Antipas, pero sólo indirectamente. Según Josefo, el tetrarca habría repudiado a su primera mujer, hija de Aretas IV, rey de los nabateos, para casarse con Herodías. A causa de esto, Aretas emprendió una expedición militar contra Antipas y le infligió una dura derrota. El pueblo la interpretó como castigo divino porque Antipas había ordenado ejecutar al Bautista. Sobre todo el conjunto, véase J. Gnilka, *Das Martyrium Johannes' des Taufers,* en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. Schmid), Friburgo 1973, p. 78-92.

16. W. Schenk, *Gefangenschaft und Tod des Täufers,* ZNW 29 (1983) 453-483, aboga recientemente por el tiempo entre fines del año 34 y el año 36.

17. Véase Josefo, *Ant.* 18,245-256.

por Agripa ante Calígula por diversos errores cometidos y acusado incluso por medio de calumnias, fue depuesto y desterrado a Lugdunum en la Galia, donde murió.

Además de mencionar a Antipas, el evangelio menciona también a Felipe, tetrarca de los territorios situados al nordeste (4 a.C.-34 d.C.). Así lo hace Lc 3,1 en su gran referencia cronológica, en la que presenta a Felipe como tetrarca de Iturea y de la Traconítide. Dicen de él que reinó con clemencia, justicia y paz. Josefo cuenta de él que estaba siempre dispuesto a ayudar inmediatamente en sus derechos a todo el que solicitaba su ayuda[18]. Fue el único príncipe en un país de población judía que mandó acuñar monedas con la efigie de Augusto y de Tiberio. Claro está que la población de su territorio estaba muy mezclada. El elemento sirio y helénico predominaba incluso sobre el elemento judío. Felipe demostró también su adhesión a la familia imperial, dando el nombre de Cesarea, en honor del emperador, a la ciudad de Paneas, fundada por él junto a las fuentes del Jordán, y dando el nombre de Julias, en honor de la hija de Augusto, a la aldea de Betsaida, elevada por él al rango de ciudad, y ampliada y situada no lejos de la desembocadura del río Jordán en el lago de Genesaret. En los evangelios, la ciudad en cuyos alrededores tuvo lugar la confesión de Simón Pedro, que reconoce a Jesús como el Mesías, lleva el nombre de Cesarea de Filipo (Mc 8,27 par), que conservó también el nombre del tetrarca, mientras que la otra ciudad, que es la patria de los apóstoles Simón Pedro, Andrés y Felipe, es denominada siempre Betsaida a secas (Jn 1,44; 12,21: Mc 6,45; 8,22; Mt 11,21 par; Lc 9,10). Jesús mismo entró en territorio de soberanía de Felipe y actuó en Betsaida. Hablan en favor de ello no sólo los discípulos que procedían de aquel lugar, sino también las palabras de censura pronunciadas contra Betsaida, en los ayes que se lanzan contra las ciudades galileas (Mt 11,21 par). Posiblemente, Jesús entró algunas veces en aquel territorio para evitar que Antipas le prendiera. El tetrarca Felipe, que residía en Betsaida, murió allí durante el vigésimo año del reinado de Tiberio (33/34 d.C.) y fue enterrado fastuosamente en una tumba que él mismo había mandado construir durante su vida.

Arquelao (4 a.C.-6 d.C.), que es el que había salido más gananancioso en el testamento de su padre y que fue también el más favorecido por Augusto, demostró ser el más indigno de los hijos de Herodes. Gobernó a su pueblo de forma tiránica y caprichosa. Poco

18. Véase *Ant.* 18,106-108.

después de ser nombrado etnarca de Judea e Idumea, sustituyó al sumo sacerdote en funciones, Joazar, por el hermano de éste, que se llamaba Eleazar; pero también éste tuvo que ceder pronto su puesto a un tal Josué ben Sie. Causó entre el pueblo especial escándalo su segundo matrimonio con Glafira, mujer de su medio hermano Alejandro. En el décimo año de su gobierno marchó a Roma una delegación de judíos y samaritanos notables para quejarse ante Augusto de la crueldad y tiranía de Arquelao. Las acusaciones debieron de ser extraordinariamente graves. Porque Augusto reaccionó con desacostumbrada dureza. No le juzgó digno de escribirle una carta, sino que por medio de un legado le hizo venir a Roma, donde fue castigado —después de sometérsele a juicio— con privación de su cargo, con la confiscación de sus bienes y con el destierro a Viena de la Galia[19]. La única mención directa que se hace de Arquelao en el evangelio confirma su mala reputación (Mt 2,22). En la versión que ofrece Lucas de la parábola acerca de los dineros confiados a algunas personas, podría haber una alusión a Arquelao. Se sospecha que en el episodio allí entrelazado acerca del pretendiente al trono, que marcha a lejanas tierras para hacerse cargo del trono, y que nos habla del empeño de los habitantes de aquel lugar por impedirlo, y de la cruel venganza que toma a su regreso el recién entronizado rey (Lc 19,12-27), podría haber una reminiscencia de los acontecimientos que condujeron al nombramiento de Arquelao como etnarca en el año 4 a.C.[20]

4. *Los gobernadores romanos en Judea*

El país que había quedado sin príncipe, y que había estado antes bajo el dominio de Arquelao, fue sometido a la sazón, en el año 6 d.C., a la administración directa por parte de Roma. Además de los territorios de Judea, Samaria e Idumea, formaban parte de esa zona las grandes ciudades de Jerusalén, Cesarea del Mar, Samaria/Sebaste y Jope. El país recibió un gobernador del orden ecuestre (o estamento de los caballeros). Las pocas provincias romanas que recibieron tal gobernador eran siempre territorios con disturbios, y acerca de los cuales se opinaba en Roma que necesitaban mano dura. El título de gobernador se refleja de diferentes maneras en la

---

19. Véase Josefo, *Ant.* 17,339-344.
20. Jeremias, *Gleichnisse*, p. 56 (trad. cast., *Parábolas*, p. 73).

literatura contemporánea. En el Nuevo Testamento predomina el término de *hegemon*, mientras que Flavio Josefo prefiere el de *epitropos*. En la inscripción latina de Cesarea se dice que Pilato fue *praefectus Iudaeae*[21]. Probablemente Augusto prefirió el título de *praefectus*[22]. El gobernador estaba subordinado de manera no muy estricta al legado de Siria. Esta subordinación se entendía particularmente en casos de emergencia y de fuerza mayor. En relación con la institución de la administración romana, y siendo P. Sulpicio Quirinio gobernador de Siria y Coponio el primer gobernador de Judea, se ordenó un censo de la población con el fin de determinar los impuestos. Si Herodes y sus hijos habían tenido todavía cierta consideración con la sensibilidad judía, se vio muy pronto que el yugo romano era todavía más opresor e ignominioso. La fundación del partido antirromano de los celotas se halla relacionado íntimamente con ese censo.

Los gobernadores de Judea residían en Cesarea del Mar. Pero solían dirigirse a Jerusalén en ocasiones especiales, sobre todo con motivo de las principales fiestas judías, cuando se reunía gran gentío en la ciudad. Disponían de fuerzas armadas, pero que no estaban integradas por soldados que poseyeran la ciudadanía romana, como ocurría en las legiones, sino de levas que se hacían casi siempre entre la población del país. Eran tropas auxiliares. Como la población judía estaba exenta del servicio militar, en esas tropas debieron de prestar servicio principalmente samaritanos y árabes. Los romanos se aprovecharían de sus sentimientos antijudíos. Hay ejemplos que demuestran el odio contra los judíos que existía en esos soldados[23]. Los impuestos cobrados por el gobernador iban a parar inmediatamente al fisco imperial, no a las arcas del Estado. Probablemente la división de Judea en diez toparquías tenía la finalidad de cobrar los impuestos sin mayores dificultades.

El templo de Jerusalén gozaba de la protección estatal. La magnanimidad de esa protección se ve por el hecho de que estaba prohibida a los no judíos, bajo pena de muerte, la entrada en el recinto sagrado más allá de la barrera que indicaba la prohibición. Los romanos hicieron que se fijaran los correspondientes letreros de

---

21. Véase Y. Israeli, *Highlight of archeology. The Israel Museum, Jerusalem*, Jerusalén 1984, p. 92s.
22. Véase Schürer, *Geschichte* I, p. 455.
23. Con ocasión de la muerte de Agripa en el año 44 d.C., los soldados expresaron indignamente su alegría por el fallecimiento de un rey amigo de los judíos. Véase Josefo, *Ant.* 19,354-366.

advertencia, redactados en griego y en latín[24]. Tenían cierta consideración con la sensibilidad de los judíos por cuanto evitaban entrar en Jerusalén con las insignias de campaña que tenían la efigie del emperador. Pero guardaron a buen recaudo en la fortaleza de la Torre Antonia, en un ángulo del templo, la suntuosa vestidura del sumo sacerdote. En el templo debía ofrecerse dos veces al día un sacrificio por el emperador y por el pueblo romano.

Sobre la administración de las finanzas del templo, el gobernador ejercía, según creemos, algún tipo de supervisión. Los nombramientos de sumo sacerdote los hacían también los romanos, por medio del gobernador de Siria o del gobernador de Judea. Así fueron las cosas en los años 6 a 41 d.C.

En tiempo de Jesús ejercieron sus funciones cinco gobernadores romanos. El tiempo en que desempeñaron su cargo no lo podemos determinar sino aproximadamente: 1) Coponio (6-9), 2) Marco Antípulo (9-12), 3) Annio Rufo (12-15), 4) Valerio Grato (15-26) y 5) Poncio Pilato (26-36). En la época de Coponio tuvo lugar el censo. Apenas sabemos nada del segundo y del tercer gobernador. Valerio Grato, durante los once años que estuvo en el ejercicio de sus funciones, nombró a cuatro sumos sacerdotes, los cuales, con excepción del último, que fue Caifás, no ejercieron su cargo más que un año. El último fue José Caifás[25]. Valerio Grato fue nombrado ya por Tiberio. La política de este emperador con respecto a los gobernadores consistía en mantenerlos el mayor tiempo posible en el cargo. Está relacionado con ello el que los dos gobernadores mencionados en último lugar permanecieran en Judea once y diez años respectivamente. Es curioso el fundamento en que se basaba esa política. Tiberio opinaba que los gobernadores eran como las moscas que acuden a picar el cuerpo de una persona herida. Una vez que se han hinchado bien de sangre, se hacen más moderados en sus extorsiones[26].

El gobernador que más importancia tiene para nosotros es, evidentemente, Pilato, de la familia de caballeros de los *Pontii*. Se hizo famoso en todo el mundo e inolvidable para todos los tiempos por haber cooperado de manera decisiva en la crucifixión de Jesús de Nazaret. Otro miembro de la familia, L. Poncio Aquilio, es recordado históricamente como uno de los que participaron en el

---

24. El texto puede verse en Dittenberger, OGJS II, n.° 598.
25. Véase Josefo, *Ant.* 18-29-35.
26. Véase Schürer, *Geschichte* I, p. 488.

asesinato de Julio César. Se nos ha trasmitido el nombre de la mujer de Pilato. Se llamaba Prócula Claudia. Podemos suponer que también ella residía en Judea (véase Mt 27,19). El emperador Augusto había revocado ya la prohibición de que las mujeres romanas acompañaran a sus maridos a las provincias, cuando éstos fueran a desempeñar el cargo de gobernador. Filón de Alejandría designa a Pilato como persona que por naturaleza era inflexible, terco e incapaz de ceder en nada, y le acusa de corrupción, violencia, latrocinios, brutalidades, ejecuciones constantes sin proceso judicial, y crueldad incesante e insorportable. Aunque este juicio se pase un poco, nos queda no obstante la impresión de que Pilato era una persona profundamente desagradable y cruel. Varios sucesos que se nos refieren del tiempo en que él ejerció su cargo, ilustran su manera de proceder y sus relaciones tensas con el pueblo judío. Filón cuenta en el contexto mencionado que el romano había hecho llevar a Jerusalén escudos votivos recubiertos de oro. La indignación de la población no logró nada, hasta que se decidió presentar directamente a Augusto una queja[27]. Josefo nos narra un incidente todavía más dramático: Pilato hizo esta vez que se introdujeran en la ciudad insignias militares que llevaban la imagen del emperador, a pesar de que la Ley judía prohibía todas las imágenes. Después de que se le dirigieran en vano varias súplicas, Pilato reunió al pueblo en el estadio de Cesarea, mandó que los soldados lo rodeasen y amenazó con proceder inmediatamente a una masacre. Como los judíos se arrojaran al suelo, descubrieran sus gargantas y declararan que preferían morir antes que dejar que se hiciera algo que iba en contra de la ley, Pilato tuvo que darse por vencido y ordenó que se retiraran de Jerusalén las imágenes. Josefo nos refiere también que estalló una rebelión porque Pilato quería tomar dinero del tesoro del templo para construir un acueducto que llevara el agua a Jerusalén. La rebelión fue reprimida sangrientamente[28]. Según Lc 13,1, el gobernador habría mandado pasar a cuchillo en el recinto del templo a unos galileos que habían venido a ofrecer sacrificios. Acerca de ese acontecimiento no nos cuenta nada Josefo.

Sobre este trasfondo nos llama mucho más la atención el hecho de que, durante los diez años de gobierno de Pilato, no se nombrara ningún nuevo sumo sacerdote. José Caifás, el sumo sacerdote que había sido nombrado por Valerio Grato, no perdió su cargo sino en

27. *Leg. Gai.* 299-305.
28. *Ant* 18,55-62.

el año en que Pilato fue desposeído de su oficio, cuando Vitelio, legado sirio, puso como sumo sacerdote a Jonatán ben Ananos. Esta prolongada actividad paralela de Pilato y de Caifás y la pérdida simultánea de sus respectivos cargos en el año 36 nos hace suponer que Caifás estaba dispuesto en gran medida a cooperar con el romano. Probablemente esto tiene también importancia para la ejecución de Jesús. La razón para que Pilato fuera desposeído de su cargo fue una masacre ordenada por él entre los samaritanos de la aldea de Tirataba. Éstos querían a la sazón subir al Garizim, que era su monte sagrado. Y como portaban armas, Pilato creyó que debía intervenir. Vitelio, ante quien luego los samaritanos presentaron su queja, ordenó a Pilato que se dirigiera a Roma para dar cuenta de ese acto ante el emperador. Pero antes de que él llegara a Roma, ya había muerto Tiberio[29]. Con ello desaparece el romano del escenario de la historia. Noticias surgidas más tarde acerca de su suicidio o de su ejecución por Nerón, deben atribuirse a la leyenda cristiana[30].

5. *Los sumos sacerdotes y el sinedrio*

Cuando nació Jesús, probablemente desempeñaba todavía sus funciones de sumo sacerdote en Jerusalén Simón ben Boetos (aproximadamente, 24-5 a.C.), que procedía de una familia alejandrina y era de linaje sacerdotal bajo. Su institución como sumo sacerdote por Herodes el Grande arroja una luz muy significativa sobre las circunstancias políticas y el puesto ocupado por la segunda personalidad en el Estado judío, después del monarca. Simón tenía una hija, llamada Mariamne, a la que consideraban la mujer más bella de su época. Herodes que la codiciaba por esposa, eliminó el impedimento de la distancia social con respecto a él promoviendo al padre de esa mujer a la dignidad de sumo sacerdote[31]. El hijo que Mariamne dio a luz, y que se llamó igualmente Herodes, nos es ya conocido por lo que dijimos antes. Estaba casado con Herodías, pero Antipas logró luego seducir a esta mujer a lo que Juan el Bautista se opuso. Ahora bien, el sumo sacerdote Simón, por asociarse con la conjura de Antípatro, cayó finalmente en desgracia ante Herodes el Grande. Fue depuesto inmediatamente por

29. Véase Josefo, *Ant.* 18,85-89..
30. Véase Schürer, *Geschichte* I, p. 492, nota 151.
31. Véase Josefo, *Ant.* 15,320-322.

el rey, y ocupó su lugar Matías ben Teófilos, ciudadano de Jerusalén[32].

Matías desempeñó su cargo solamente durante un año. Perdió su oficio de sumo sacerdote, cuando en unos alborotos ocurridos en el templo fueron destruidos unos regalos votivos que Herodes había mandado llevar allí[33]. De los sumos sacerdotes siguientes apenas sabemos más que el nombre. Entre ellos se cuentan José ben Ellem, Joazar ben Boetos y Eleazar ben Boetos. Vemos que Herodes tuvo preferencias por la familia de Boetos. Eleazar, desde luego, fue promovido ya por Arquelao a la dignidad de sumo sacerdote. Tal cosa ocurrió en el año 4 a.C.[34]. Más tarde Arquelao volvió a nombrar para el cargo de sumo sacerdote a Joazar ben Boetos, que ya había desempeñado una vez este cargo y que se declaró partidario del censo ordenado por los romanos. Sin embargo, fue desposeído finalmente de su cargo por Quirinio en el año 6 d.C., porque tenía conflictos con el pueblo[35]. En sustitución suya, fue nombrado para el cargo Anás ben Seti. Con él aparece en escena una de las figuras más importantes del sumo sacerdocio, que dejó también sus huellas en el Nuevo Testamento. Dentro de él, tan sólo se le menciona en la tradición de Lucas y de Juan, pero ocupa en ella un lugar muy destacado. Según Jn 18,13s; 19-24, Jesús fue interrogado por Anás en el proceso. Hay que tener en cuenta que el cuarto evangelio no nos informa nada acerca del interrogatorio de Jesús por el sinedrio. Según Lc 3,2, en tiempo de la actividad pública de Juan el Bautista ejercerían conjuntamente Anás y Caifás el cargo de sumo sacerdote. Act 4,6 nos trasmite incluso la impresión de que Anás es el único sumo sacerdote y que interroga a Pedro poco después de la muerte de Jesús. De hecho, por aquel entonces estaba en funciones José Caifás. Anás desempeñó el cargo del 6 al 15 d.C., pero logró mantener gran influencia durante los años decisivos. ¿Tendría en cuenta Lucas tal circunstancia o se imaginaba que había dos sumos sacerdotes en funciones? Según Flavio Josefo[36], Anás era considerado

---

32. Véase Josefo, *Ant.* 17,78. Mariamne fue repudiada; el hijo Herodes, borrado del testamento.

33. Véase Josefo, *Ant.*, 17,155-167. Hallándose en funciones Matías, sucedió que para un solo día de fiesta se nombrara a un sumo sacerdote, porque Matías, por un sueño que tuvo, renunció al ejercicio de su cargo. El suplente se llamó José ben Ellem. Véase Josefo, *Ant.* 17,164-167.

34. Véase Josefo, *Ant.* 17,339-341.

35. Véase Josefo, *Ant.* 18,3 y 18,26.

36. *Ant.* 20,198.

como uno de los hombres más afortunados, porque después de él cinco de sus hijos prestaron servicio al Señor como sumos sacerdotes, cosa que no había ocurrido nunca. En otro pasaje, Flavio Josefo menciona de pasada el sepulcro de Anás, que se encontraba al sur de la ciudad[37].

Entre los períodos en que desempeñaron sus funciones Anás y Caifás hubo tres sumos sacerdotes, cada uno de los cuales no llegó a ejercer su cargo más que un año. Anás, depuesto por el prefecto Valerio Grato, fue sustituido por Ismael ben Fabi. Vinieron luego Ismael ben Anás[38] y Simón ben Kámitos, y a éste le sucedió finalmente José de la familia de Kayaf (de ahí el nombre de Kayafas o Caifás), que ejerció sus funciones del 18 al 36 d.C. Según Jn 18,13, era yerno de Anás, quien de esta manera quería consolidar en su tiempo el poder político de su familia. Caifás aparece con realce en la historia, por lo que nos dicen los evangelios sinópticos a propósito de la historia de la pasión. Caifás aparece en ella como la persona que más empeño tuvo en eliminar a Jesús. Así lo vemos en el relato del interrogatorio, Mc 14,53-65 par y Jn 11,47-51. Flavio Josefo[39] nos habla con escasas palabras de su deposición por Vitelio. En el mismo contexto se nos habla de la devolución a los judíos de la suntuosa vestimenta del sumo sacerdote. Según esto, Caifás, a pesar de haber pactado con Pilato, no logró conseguir tal cosa. La escena vuelve a arrojar nueva luz, posteriormente, sobre Pilato, quien —en su actitud, entre distanciada y llena de odio, hacia los judíos— no estaba dispuesto a realizar tal gesto.

Entre el pueblo, la casta de los sumos sacerdotes, que compraban por dinero su cargo y que trataban de que éste se perpetuara en la propia familia, era impopular, poco respetada e incluso odiada. Es muy significativa la canción popular que se nos trasmite en el Talmud: una especie de copla que expresa muy bien el aborrecimiento que se sentía por los manejos de la aristocracia sacerdotal:

---

37. *Bell.* 5,506.

38. Véase Josefo, *Ant.* 18,34s. Los otros cuatro hijos de Anás que fueron sumos sacerdotes, se llamaban Jonatán, Teófilo, Matías y Anás. Eso fue después de Caifás. Anás ben Anás desempeñó su oficio únicamente durante tres meses. Al comienzo de la guerra judía fue asesinado por el populacho.

39. *Ant.* 18,90-95. En la literatura rabínica se menciona sólo una vez a Caifás, completamente de pasada y se dice de él que fue padre del sumo sacerdote Elioneo. Más exactamente, no fue el padre sino el abuelo. Véase Billerbeck I, p. 985 (en Mt 26,3). También en Act 4,6 se menciona de nuevo a Caifás.

¡Qué pena tengo por la casa de Boetos! ¡Qué dolor me dan sus mazas! ¡Qué pena tengo por la casa de Anás! ¡Qué dolor me dan sus denuncias! Porque son sumos sacerdotes, y sus hijos, tesoreros, y sus yernos, administradores, y sus siervos apalean al pueblo[40].

Será mejor tener una visión de conjunto. Vamos a ofrecer una sinopsis de los que gobernaban en Palestina en tiempos de Jesús:

Los herodianos

Herodes el Grande (37-4 a.C.)

Antipas (4 a.C.-39 d.C., Galilea-Perea) - Felipe (4 d.C.-34 d.C., Gaulanítide-Traconítide-Batanea) - Arquelao (4 a.C.-6 d.C., Judea-Samaria-Idumea)

Gobernadores en Judea-Samaria-Idumea

Coponio (6-9)
Marco Ambirio (hacia 9-12)
Annio Rufo (hacia 12-15)
Valerio Grato (15-26)
Poncio Pilato (26-36)

Sumos sacerdotes en Jerusalén

Simón ben Boetos (24-5 a.C.)
Matías ben Teófilos (5-4 a.C.)
José ben Ellen (desempeñó el cargo sólo para una fiesta)
Joazar ben Boetos (4 a.C.)
Eleazar ben Boetos (4 a.C.-?)
Jesús ben Sie (se desconoce cuándo ejerció sus funciones)
Joazar ben Boetos (por segunda vez en funciones, del ? al 6 d.C.)
Anás ben Seti (6-15 d.C.)
Ismael ben Fiabi (hacia 15-16)
Eleazar ben Anás (hacia 16-17)
Simón ben Kámitos (hacia 17-18)
José Caifás (hacia 18-36)

40. bPes 57*a*, también en Klausner, *Jesus*, pp. 467s.

El sinedrio (sanedrín), suprema autoridad judía en materia de administración y justicia, se halla en estrechas relaciones con el sumo sacerdote, por cuanto el sumo sacerdote en funciones fue siempre el presidente de ese gremio compuesto por 71 personas. Surgido de una reunión integrada por representantes de la nobleza sacerdotal y de las familias más notables del país, se desarrolló ya con toda probabilidad en el período persa, y se menciona por primera vez en un edicto del rey Antíoco III (223-187) de Siria, recibiendo el nombre de *gerousia* (consejo de ancianos). Los escribas debieron de ser desde un principio miembros del consejo, aunque en número bastante reducido[41]. Tan sólo en tiempo de la reina Alejandra (76-67 a.C.) va creciendo la influencia de los mismos, y los escribas de procedencia farisaica debieron de constituir en el consejo una fracción que iba teniendo cada vez más poder[42]. Herodes el Grande inició su período de reinado con un demostrativo acto de poder con respecto al sinedrio. Mandó ejecutar a gran número de sus miembros, porque el consejo se había atrevido a recordarle los límites del poder del monarca[43]. Los sustituyó por personas que le eran sumisas. Sin embargo, durante los largos años de su reinado, el sinedrio —entonces es cuando aparece ese nombre— careció prácticamente de importancia. Lo mismo habrá que decir de la época en que reinó Arquelao, hijo de Herodes, durante la cual la competencia del consejo, en consonancia con la división del país, quedó limitada a Judea.

Precisamente en la época de los gobernadores romanos fue cuando el sinedrio pudo recuperar sus antiguos derechos, aunque limitados, eso sí, a Judea. Pudo ejercer nuevamente sus funciones como autoridad judicial en procesos civiles y penales. Tal cosa se hallaba en consonancia con la política romana en las provincias conquistadas. Claro está que la limitación más importante de los derechos del sinedrio consistía en que los romanos, como potencia de ocupación, se reservaban el derecho de intervenir en todo momento por propia iniciativa y de actuar independientemente. De particular interés para nosotros, en relación con el proceso de Jesús, es la cuestión de si el consejo judío disponía de la *potestas gladii*, es decir, si tenía

41. Véase Hengel, *Judentum,* p. 49.

42. Véase Lohse, en ThWNT VII, col. 860.

43. Véase Josefo, *Ant.* 14,168-176. Josefo refiere que Herodes mandó ejecutar a todos los miembros del sinedrio. En *Ant.* 15,6 se dice que el número de los que fueron muertos era de 45. Esto podría ser una corrección y nos mostraría que no todos cayeron víctimas de la masacre.

potestad para dictar y ejecutar la pena de muerte, o de si tal derecho quedaba reservado para el gobernador. Estudiaremos este problema más tarde, cuando hablemos del proceso de Jesús.

Bibliografía

A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian,* Stuttgart [3]1925; R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangelique,* Friburgo de Suiza 1946; S.B. Hoenig, *The Great Sanhedrin,* Nueva York 1953; R. Heinze, *Die augusteische Kultur,* Darmstadt 1960; H. Mantel, *Studies in the history of the Sanhedrin,* Cambridge-Mass. 1961; A. Schalit, *König Herodes,* Berlín 1969; H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Barcelona 1992.

III

SITUACIÓN ESPIRITUAL Y RELIGIOSA Y SITUACIÓN SOCIAL DE ISRAEL EN TIEMPOS DE JESÚS

1. *Situación espiritual y religiosa*

Así como Israel, en el aspecto político, había perdido su unidad en tiempos de Cristo, así también el pueblo estaba dividido espiritual y religiosamente. Es verdad que seguían influyendo los grandes factores creadores de unidad, que vamos a estudiar luego. Esos factores desempeñan también un papel nada insignificante en la vida de Jesús. Pero, examinando las cosas más de cerca, se ve que no eran capaces ya de unir al pueblo.

«Israel» designaba al pueblo de Dios. Llamarse israelita quería decir llevar ese nombre santo, pertenecer a ese pueblo elegido. Sin embargo se habían ido formando grupos que se habían separado de la masa del pueblo y que pretendían ser el verdadero Israel, Israel dentro de Israel. Israel no era ya la dimensión social abarcante, sino que se había convertido en el núcleo decisivo de la continuidad histórico-salvífica con la consecuencia de hacerse deslindes entre grupos y personas contrarios[1].

Jerusalén, la ciudad santa, se había convertido en el centro espiritual y religiosa del judaísmo mundial. Y ello, debido en buena parte a la política de Herodes el Grande y, antes que él, a la política de los hasmoneos. Los límites con la extensa diáspora eran difusos. La ciudad, en la época helenística y romana, había adquirido en cierto modo carácter internacional[2].

---

1. Véase Maier, *Judentum,* p. 167; Hengel, *Judentum,* p. 459.
2. Hengel, *Judentum,* p. 460.

A pesar de todo, allí estaba el templo. Era el único lugar del mundo en el que se podían ofrecer sacrificios válidos a Yahveh, el Dios de Israel. Con excepción de los esenios, el santuario de Jerusalén era respetado por todos como el lugar en que se ofrecía el culto a Yahveh. Pero aun los esenios no se habían separado de él sino transitoriamente. Y aguardaban con grandes anhelos a que el templo fuera restaurado en su santidad original. Para la gran mayoría del pueblo, el santuario seguía siendo el lugar de la expiación, donde se lograba por medio del culto la pureza y la santidad para los sacerdotes, para el pueblo, para las familias, para el individuo y para el país. El difundido reconocimiento del templo corroboraba la autoridad del sacerdocio, que desempeñaba el ministerio del culto.

En el templo se celebraban las fiestas, con un orden que quedaba determinado por el calendario litúrgico anual. La fiesta de año nuevo, que se celebraba en otoño, no se comprende ya claramente en cuanto al sentido teológico que tuviera entonces. ¿Estaba asociada con la realeza de Yahveh, con la idea de su entronización, de su entrada triunfal como rey, como sugieren algunos salmos, o bien ocupaba un lugar destacado la idea del juicio, como recomiendan algunas afirmaciones posteriores? Según *Pesiqta* 189*a*, Dios se sienta a juzgar —en el día de año nuevo— sobre todos los que han de venir al mundo. Diez días después del año nuevo, días que debían ser de arrepentimiento y conversión, se celebraba el *yom kippur*, el día de la reconciliación, en el que el sumo sacerdote, revestido de vestiduras blancas, entraba en el lugar santísimo del templo. Tan sólo en ese día podía él penetrar en dicho lugar, que era el situado más atrás en el edificio del templo y que se hallaba detrás de la segunda cortina. Y lo hacía para expiar con sangre de animales sus propios pecados, los de los sacerdotes y los del pueblo. En ese día se celebraba también el ritual del macho cabrío de Azazel o macho cabrío de los pecados, al que se enviaba al desierto y se lo despeñaba desde una roca, para que el pueblo quedase limpio de sus pecados. Al sexto día después del gran *yom kippur*, que era más bien un día de fiesta para los sacerdotes, Israel celebraba la fiesta de los tabernáculos (o de las tiendas o de las cabañas), que por ser la más popular se denomina a veces sencillamente «la fiesta» y que duraba unos siete días. Originalmente fue la fiesta de la vendimia y debió de celebrarse en los viñedos. De ahí lo de morar en cabañas (= tabernáculos) y las numerosas manifestaciones de gozo festivo. Con el correr del tiempo se había incorporado a esta fiesta el recuerdo de la generación que había peregrinado por el desierto acaudilla-

da por Moisés y de la conquista del país. En cambio, una fiesta relativamente reciente era la de la dedicación del templo, que estaba consagrada a celebrar la idea de la nueva dedicación del templo por Judas Macabeo, después de su destrucción bajo el reinado de Antíoco IV Epífanes. El carácter nacional de esta fiesta se manifiesta por el hecho de su celebración en el día de la profanación y desolación del templo, el 25 del mes de kisleu (noviembre-diciembre). Judas Macabeo había determinado ya la celebración de la fiesta de la nueva dedicación del templo. Flavio Josefo la denomina la fiesta de las luces, «porque, contra toda esperanza, resplandeció para nosotros tal libertad»[3]. Finalmente, existía la pascua con los panes ácimos, que caía en primavera (se celebraba el 15 de nisán), la gran fiesta de peregrinación, en la que afluían a Jerusalén miles de judíos procedentes de todas las partes del imperio[4]. Venían para recordar la liberación de Israel de la servidumbre de Egipto: conmemoración que necesariamente era muy apropiada para consolidar la idea de la liberación nacional. La fiesta de las semanas (pentecostés), que se celebraba el 50.° día después de pascua, era la fiesta de acción de gracias por la cosecha, con la que se daba final a la recolección del trigo. Más tarde se asoció esta fiesta con la legislación del Sinaí.

En el templo se ofrecían a diario sacrificios que, en su objetividad, son expresión de la voluntad de unión del pueblo. Por la mañana, poco después de la salida del sol, se realizaba el sacrificio matutino, y a primeras horas de la tarde, el sacrificio vespertino. Entre uno y otro había tiempos de oración. Si el servicio del culto divino se hallaba concentrado en el templo de Jerusalén, los fieles se reunían en las sinagogas —dispersas por todo el país—, especialmente los sábados, para pasar el día semanal de descanso en oración y escuchando la palabra de la Escritura y la predicación. Ese servicio divino, sin acto de culto, fue capaz seguramente de interiorizar la piedad del individuo y plasmarla personalmente. Los predicadores que hablaban en las sinagogas ejercían profunda influencia sobre la conciencia y la mentalidad del pueblo. La religiosidad judía estaba firmemente enraizada en el hogar y en la familia, donde se celebraban las fiestas domésticas y principalmente el sábado. La celebración del sábado no se limitaba, ni mucho menos, a asistir al servicio

---

3. *Ant.* 7,325.

4. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga [4]1967, p. 36 (trad. cast., *La última cena: palabras de Jesús,* Madrid 1980, p. 42) indica que hay que contar con una cifra de 85 000 a 125 000 peregrinos que acudían a celebrar la pascua.

divino de la sinagoga, sino que ese servicio se preparaba ya y tenía su continuación en el hogar. Cuando se anunciaba el comienzo de la tarde del viernes mediante el tañido de la trompeta en Jerusalén y mediante pregones en el campo, entonces se encendía en el hogar la lámpara del sábado, se cambiaba la ropa de diario por un vestido bueno y los miembros de la familia se sentaban a la mesa para participar en la comida de la víspera del sábado. El sábado era signo de la elección de Israel y, por ello, signo visible también de su unidad. El sábado se celebraba con alegría. Todo trabajo estaba mal visto y prohibido. Se imitaba el descanso sabático del Creador, quien en ese mismo día había descansado de la obra de su creación. En la comida había que acordarse del necesitado, del caminante cansado, del mendigo, y había que invitarlo a la mesa. En el libro de los Jubileos, después de haberse dado instrucciones estrictas sobre el descanso sabático, se lee la siguiente exhortación: «¡Celebrad el sábado y alabad al Señor, vuestro Dios, que os concedió un día de fiesta y día santo! Un día de realeza santa para todo Israel será este día para siempre» (50,9).

Posesión común de Israel era la Biblia, en la que había adquirido rango especial la Ley de Moisés. Pero el problema de la interpretación de la Ley era la cuestión religiosa más candente. ¿Cuál era la interpretación correcta? ¿Hacían falta ideas adicionales para comprender su verdadero sentido? ¿Eran precisas interpretaciones que fueran más allá de la letra, a fin de responder debidamente a la voluntad de Yahveh? Como la Ley mostraba el camino para la salvación, esas cuestiones tenían peso eminentemente teológico.

Con esto llegamos a los partidos y divisiones que había en el pueblo. Aquí podemos renunciar a la exposición detallada de cómo se habían ido originando esos diversos partidos. Pero no lograremos entenderlos, si renunciamos por completo a la historia de su formación. La parálisis de Israel[5] tenía sus raíces en el trastorno político causado en Siria y Palestina por el dominio de los Seléucidas. Los Macabeos se habían defendido con éxito, librándose del dominio extranjero. Pero después se había establecido la dinastía de los Hasmoneos, que se atrevió a unir en una sola persona la función real con la función de sumo sacerdote. En medio de tales circunstancias surgió el movimiento de los *jasidim* («piadosos»), denominados también asideos. Conviene tener bien presente desde un principio

---

5. K. Müller, en TRE I, p. 222 (artículo: *Die jüdische Apokalyptik*) habla de una parálisis del concepto de «Israel».

que esas divisiones surgieron, en el tiempo de la humillación de Israel, con el fin de salvaguardar o de restaurar la pureza y la santidad del pueblo de Dios y ajustarse de esta manera a su vocación. Y, así, los *jasidim,* que habían apoyado la resistencia macabea, se opusieron en la mayoría a la usurpación hasmonea. La consideraban como una traición a la causa de Dios, porque la salvación definitiva la aguardaban, no de medidas de política práctica, sino de una intervención definitiva de Dios.

Las trasformaciones políticas fueron acompañadas de un cambio radical en las ideas sobre la realización de la salvación. Este cambio está asociado con el nombre de la apocalíptica, la cual debe contemplarse en relación íntima con los *jasidim.* Nos permitirán comprenderla los escritos apocalípticos, entre los que hay que contar el libro de Daniel y el de Henoc. Si hasta ahora se había contemplado el dominio de Dios en el juicio y la salvación como un acontecimiento exclusivamente intramundano, ahora se miraba hacia el fin de la historia. En ese final de la historia se manifestaría Dios, llamaría a los muertos para que salieran de sus sepulcros y los despertaría a nueva vida y celebraría un juicio individual en el que se juzgaría según las obras. Cualquiera que fuese la manera de concebir esa resurrección de los muertos, idea que fue imponiéndose paulatinamente y desarrollándose de una resurrección de los justos a una resurrección de todos los difuntos, hay una cosa muy importante y es que ahora, penetrando a través de lo de esta vida, se había vislumbrado el mundo del más allá, el mundo nuevo que habría de llegar, consiguiéndose así una perspectiva histórica y escatológica enteramente distinta. Esta trasformación, que no es concebible sin influencia exterior, venida probablemente del ámbito iranio, y a la que podría haber contribuido el problema, hasta ahora sin resolver, de las circunstancias terrenas de manifiesta injusticia[6], permitió tener una extensa perspectiva del trascurso de la historia pasada, contemplada desde el fin, tal como nos la ofrece, por ejemplo, la visión de los siete reinos mundiales en el capítulo 7 de Daniel. Se mantiene la antigua concepción de teología bíblica, por cuanto la soberanía de Dios se halla en primer plano, más aún, todo depende últimamente, de manera exclusiva, de esa suprema intervención de Dios, de forma que entre la historia y la salvación no hay transición. Esa intervención de Dios se esperaba para un futuro próximo, porque la maldad cada vez mayor del mundo hacía que se aguardara —en el

6. Véase Grundmann, *Judentum,* p. 222.

horizonte de ese pensamiento— la intervención de Dios para juzgar. La demora en la llegada de ese tiempo podía convertirse en problema. Pero las dificultades relativas a la fecha quedaban supremamente resueltas por la actitud de aferrarse a la soberanía de Dios, quien es el único que lo determina todo. Corresponde a esta visión teocéntrica el que aparezca como figura de salvador o de juez el Hijo del hombre, que es un ser celestial, que aguarda oculto su manifestación y que no merma para nada la iniciativa salvífica de Dios, que es quien lo determina todo. Según Dn 7,13, el que es como Hijo de hombre fue llevado al Anciano de días (=Dios). Y, según 4Esd 13,3 (que es un escrito tardío) un viento tempestuoso le hace salir del interior del mar.

La visión de la apocalíptica, que abarca el conjunto de la historia, se une con una perspectiva universal que comprende a todos los pueblos y que hace que Israel quede en el trasfondo. Sin embargo, el desarrollo de esta idea trascurre, por decirlo así, paradójicamente y comprende a un grupo que ha quedado como remanente en Israel, lo comprende —digo— como el portador de las revelaciones obradoras de la salvación. Ese grupo, ese resto, tiene conciencia de hallarse en posesión de conocimientos e intuiciones particulares que se refieren a las últimas cosas, al mundo celestial, pero también a la creación y a sus estructuras. Le han sido comunicados en visiones y sueños. Forma parte de su peculiaridad el hecho de servirse de un calendario especial, el calendario solar (HenEt 72-82). A las personas se les reconoce libertad, responsabilidad y capacidad para obedecer a la Ley (HenEt 98,4), pero al mismo tiempo se las ve atadas a una situación perniciosa desencadenada por los poderes malignos[7].

La mentalidad de los *jasidim* siguió influyendo. En tiempos de Jesús no había ya comunidades o conventículos asideo-apocalípticos[8]. Pero el movimiento de los mismos demostró ser una especie de embalse del que dimanó la mayoría de los grupos religiosos que se hallaban difundidos en la época de Jesús y que se mencionan —casi todos ellos— en los evangelios. Los presentaremos ahora brevemente.

a) La comunidad monástica de Qumrán, junto al mar Muerto. Hoy día la conocemos muy bien, después del hallazgo sensacional del año 1947, que nos dio a conocer sus manuscritos. Nos referimos

7. Véase K. Müller, en TRE I, pp. 202-251.
8. Véase Maier, *Judentum*, p. 165.

generalmente a esa comunidad, hablando de «los esenios». Entre la comunidad de Qumrán y los esenios no debe hacerse gran diferencia. En todo caso, los manuscritos son esenios. Pero hemos de partir de que, además de la comunidad de Qumrán, había comunidades esenias diseminadas por el país. La diferencia consistía en que la primera llevaba una vida más austera y organizada monásticamente. La Regla de la comunidad (1QS) nos permite conocer una forma de vida diferente a la que vemos en el Documento de Damasco.

La fundación de la comunidad del mar Muerto debe atribuirse al «Maestro de justicia». Con este nombre honorífico se le conoce en los manuscritos. No se nos dice cuál fue su verdadero nombre. Se trata de un sacerdote del templo de Jerusalén, que irritado se apartó del templo e invitó a retirarse al desierto según aquellas palabras de Isaías: «Allanad para nuestro Dios un camino en la estepa» (40,3). En opinión suya, el culto del templo se había envilecido bajo el ministerio sacerdotal de la época hasmonea. La retirada al desierto debió de tener lugar hacia el año 150 a.C. La finalidad de aquella segregación fue la de conservar y restaurar en un espacio reducido la santidad del pueblo. La comunidad aprendió a comprenderse a sí misma como el resto santo de Israel, como el verdadero pueblo de Dios en medio del pueblo, en quien Dios ha actuado nuevamente para salvación. Dios ocultaba su rostro delante de Israel y de su santuario, por la infidelidad de ellos, ya que le habían abandonado. Y Dios los entregó a la espada. «Sin embargo, él se acordó del pacto con los antepasados e hizo que quedara en Israel un resto. No lo entregó a la destrucción» (Dam 1,3-5). Dios concertó con ellos un nuevo pacto (Dam 8,21; 19,34; 20,12).

Este acto de segregación tiene concretamente la finalidad de excluir toda contaminación debida al contacto con las demás personas del pueblo. Hay cierto número de prescripciones que trataban de garantizarlo. No se permiten las relaciones económicas ni la comunión de mesa con los de fuera. Tampoco se pueden aceptar regalos. Si en Qumrán se vive en régimen de comunidad de bienes y cada miembro de la orden renuncia a poseer bienes personales, ello está al servicio —más que nada— no de la realización de un ideal de pobreza sino de la salvaguardia de la santidad del culto. A los nuevos miembros se les somete a prueba, haciéndoseles pasar por pruebas rigurosas. Tienen que hacer un noviciado de dos años, antes de ser admitidos como miembros de pleno derecho. La comunidad está estructurada jerárquicamente. Sacerdotes y levitas desempeñan las funciones más destacadas. Pero hay además un consejo de los doce. Habrá que entenderlo como una especie de gremio de laicos, mientras que debía de existir un grupo de dirigentes, compuesto por tres personas de la clase sacerdotal. En el Documento de Damasco vemos que hay un dirigente de la comunidad *(mebaqqer)*, cuyas funciones ministeriales recuerdan las del obispo cristiano.

Separada del templo de Jerusalén, la comunidad de Qumrán desarrolla una comprensión de sí misma que le permite hacer frente teológicamente a ese tiempo de separación del santuario. La comunidad se comprende a sí misma como templo espiritual que constituye transitoriamente una compensación plenamente válida por el culto indigno que se realizaba en el templo de Jerusalén. Esta idea de la «espiritualización del templo» la encontramos también, más tarde, en el *corpus paulino* (véase 1Cor 3,16; Ef 2,21s), pero con una diferencia y es que en Qumrán se aguardaba la restauración escatológica del templo, que tendría lugar al fin de los tiempos. Leemos en la Regla de la comunidad: «Los varones de la comunidad se segregan como casa santa para Aarón, a fin de que en comunión constituyan un lugar santísimo» (1QS 9,5s). En lugar del culto del templo ponen ellos un culto espiritual, el «elevado sacrificio de los labios» como genuino aroma de apaciguamiento, y una «conducta perfecta» como don voluntario y agradable «para expiar la culpa de la apostasía y el delito del pecado, para lograr el beneplácito sobre el país, mejor que con la carne de los holocaustos, mejor que con la grasa de las inmolaciones» (1QS 9,4s).

Como ritos exteriores realizaban abluciones diarias, de cuya práctica siguen dando testimonio, hoy día, en las ruinas de Qumrán, las instalaciones para baños, a los que se descendía por medio de gradas, las cisternas y un sistema de canalización. Después de las abluciones, se reunían, una vez vestidos con la vestidura blanca del sacerdote, para tener una comida en la que se consumía pan y mosto. Flavio Josefo dice a propósito de esa comida: «No suele haber aquí entre ellos clamor ni gritos ni ruido alguno, porque aun en el hablar guardan orden grande, dando los unos lugar a los otros, y el silencio que guardan parece a los que están fuera de allí una cosa muy secreta y muy venerable»[9]. Aunque el convite, por lo que respecta a los manjares de pan y vino, podría recordar el banquete eucarístico de la comunidad cristiana, sin embargo posee un sentido muy distinto. No tiene carácter de memorial, sino que, juntamente con las abluciones, es continuación de los banquetes y abluciones sacerdotales que se realizan en el templo y que, claro está, al ser realizados aisladamente, adquieren mayor relieve. Pudiera ser que con los banquetes estuviera asociado un sentido mesianológico. Porque en una visión profética anticipada de la era mesiánica se describe cómo también el mesías o los dos mesías participarán en ese convite (1QS*a* 2,17-20). Para la participación en el banquete comunitario y para las abluciones o baños de inmersión, se exige que uno se haya convertido y que

9. Véase *Bell.* 2,129-133. Josefo habría podido tener la intención de trazar un paralelo entre la fiesta y los misterios griegos.

viva en la comunidad con ese espíritu de conversión. De lo contrario, ese servicio divino sería infructuoso: «No llegará a estar sin culpa, después de pasar por los ritos de expiación; no podrá purificarse con el agua de purificación. No podrá santificarse en los lagos y en los ríos; no podrá purificarse en agua alguna de ablución. Inmundo, inmundo permanecerá, mientras menosprecie los estatutos de Dios y no se someta a la disciplina en la comunidad de su consejo» (1QS 3,4-6).

El culto divino se convierte así en la expresión sensible de la santidad de la comunidad como templo espiritual en el que mora Dios o está presente el espíritu de Dios; en la expresión de la «pureza de los muchos», como se dice a menudo en los manuscritos. Se vela también por esa pureza mediante un minucioso código de sanciones penales, que permite expulsar por cierto tiempo o para siempre de la comunidad a los miembros de la misma que han cometido trasgresiones o merecen castigo. Un punto culminante del culto divino era la «fiesta de la renovación del pacto», que se celebraba todos los años y en la que se pasaba revista a la comunidad como si fuera un ejército y ella tenía que dar cuenta de sí misma. Todos y cada uno tenían que someterse al juicio de los «muchos», de la comunidad reunida en asamblea, y podían escuchar entonces las bendiciones de los sacerdotes pronunciadas por ellos sobre todos los «hijos de la luz», pero también todas las maldiciones que los levitas lanzaban contra todos los «hijos de las tinieblas».

Entre los bienes íntimos que la comunidad poseía, se hallaba un conocimiento especial adquirido por revelación, y que se guardaba como conocimiento esotérico y no podía ser manifestado a nadie de fuera. Ese conocimiento se había adquirido mediante estudio intensivo de la Ley mosaica y de los profetas. Había precedido también en ese punto el Maestro de justicia, porque él era quien había iniciado a los miembros de la comunidad en ese estudio especial de la Escritura y que revelaba misterios. Se nos han conservado interpretaciones de la Escritura que daba la comunidad, de manera que sabemos la manera que tenían ellos de proceder. Entre esas interpretaciones se cuenta principalmente un comentario del profeta Habacuc, que según el método de exégesis aplicado se denomina también *Pešer* de Habacuc. En ese comentario, y siguiendo versículo tras versículo, se va haciendo referencia al presente a manera de actualización, de tal suerte que en el profeta se ven prefigurados los acontecimientos del presente (y del futuro). Así, Habacuc profetizó ya acerca del Maestro de justicia y sobre las persecuciones que iban a experimentar él y su comunidad. El punto de partida para esa comprensión de la Escritura es la convicción de que el profeta había escrito para los últimos tiempos, en los que se creía estar.

También en esto hay puntos de contacto entre la comunidad

esenia y el cristianismo primitivo. Las consecuencias de la interpretación de la Escritura que se referían a la Ley mosaica eran, por ejemplo, las propias interpretaciones del precepto sabático, que parecen especialmente rigurosas. Así, por ejemplo, estaba prohibido en día de sábado ayudar en el parto al ganado o sacar de un foso al animal que había caído en él (Dam 11,13s). Además, la comunidad no se regía por el calendario lunar, por contraste con lo que se hacía en el templo de Jerusalén, sino por el calendario solar, cosa que pudimos ya observar en el libro de Henoc. Ese calendario propio era especial ocasión de escándalo para los sacerdotes de Jerusalén. Sospechamos que fue la ocasión de que el sumo sacerdote en funciones castigara al Maestro de justicia. En todo caso el camino para la salvación pasaba a través de la Ley, aunque hiciera falta una interpretación especial y revelada de ello para comprenderlo debidamente y de manera que crease salvación.

Al hombre se le considera un ser débil, formado del polvo y que se halla constantemente en el ámbito del delito. Sobre ese trasfondo se puede experimentar tanto más profundamente la acción de la gracia de Dios. Acerca de esto poseemos impresionantes declaraciones, principalmente en las *hodoyot,* salmos, que se compusieron en la comunidad y que, al menos en parte, reflejan experiencias personales del Maestro de justicia. Algunos de esos salmos se le atribuyen incluso a él. A pesar de todo, el hombre no está solo ante Dios. Se halla integrado en un orden cósmico, en el que dominan dos poderes supraterrenos, el espíritu de la luz y el espíritu de las tinieblas. Claro que ese dualismo no rompe el mundo dividiéndolo en una parte metafísicamente buena y en otra parte metafísicamente mala. Queda salvaguardada la soberanía de Dios, porque «del Dios de los conocimientos procede todo ser y acontecer. Y antes de que éstos entraran en la existencia, él determinó todo el plan relativo a ellos» (1QS 3,15-4,6). Dios dirige la historia hacia una meta llena de salvación para su comunidad.

Los esenios están orientados principalmente hacia el final inminente de este mundo, final con el que cuentan en un futuro próximo. Con esa orientación escatológica demuestran ser especialmente los sucesores espirituales de la apocalíptica de los *jasidim.* Pero se diferencian de esa apocalíptica en un punto esencial, en su mesianología. En la apocalíptica era el Hijo del hombre el que debía hacer su aparición. Es verdad que los esenios trasmiten las ideas apocalípticas —se han encontrado en Qumrán escritos apocalípticos—, pero aguardan la llegada del mesías, más exactamente: «... hasta que llegue el profeta y los mesías de Aarón y de Israel» (1QS 9,11). Por tanto, al lado del mesías rey aparece también el

mesías sacerdote. A este último se le atribuye incluso el papel más destacado, tal como lo presupone también la descripción de la celebración del banquete comunitario en la era mesiánica (1QS*a* 2,19s). En el TestJud 21,2, influido por los esenios, leemos una palabra que Judá dice sobre sí y sobre Leví: «Porque a mí me dio el Señor el reinado, y a él el sacerdocio. Y subordinó el reinado al sacerdocio.» En esta cuidadosa distinción y en la preferencia del sumo sacerdote mesiánico de la casa de Aarón veremos también una reacción contra la usurpación hasmonea del sacerdocio. El profeta, que conforme a Dt 18,18s es el profeta de los últimos tiempos semejante a Moisés, es identificado más tarde, posiblemente, con el Maestro de justicia. La comunidad, en su expectación mesiánico-escatológica, se prepara también para la guerra de los últimos tiempos entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, guerra en la que todas las fuerzas del Maligno serán aniquiladas con ayuda de los ejércitos celestiales, a fin de que sea instaurado definitivamente el reinado de Dios. A la temática de esta guerra de los últimos tiempos está dedicado específicamente uno de los rollos de Qumrán (1QM). Para el final de los días se cuenta también con una renovada congregación de toda la comunidad de Israel. Claro que serán separados de ella todos los que por defectos físicos sean incapaces de rendir culto (1QS*a* 1,1.3-11). La idea de la pureza y de la santidad se mantiene también consecuentemente en la perspectiva escatológica.

b) Mientras que los esenios no se mencionan en ninguna parte de los evangelios —una cuestión sobre la que habrá que volver más tarde—, a los fariseos los conocemos por las menciones que de ellos se hacen en la literatura evangélica. Ahora bien, si queremos conocer a los fariseos a base de sus propias fuentes, entonces tropezamos con dificultades considerables. Tales dificultades se hallan asociadas principalmente con la problemática de datar las tradiciones que tuvieron entrada en la literatura rabínica[10]. No obstante, podremos afirmar lo siguiente: también los fariseos procedieron del movimiento de los *jasidim*. También ellos estaban en desacuerdo con la usurpación hasmonea de la realeza y del sacerdocio. En el SalSal 17, que puede considerarse como un salmo fariseo, se habla —aludiendo a los hasmoneos— de los que pusieron la realeza en lugar del elevado rango de ellos (es decir, del elevado rango del sumo sacerdocio) y asolaron el trono de David por la arrogancia de

10. Con mucho escepticismo juzga K. Müller, *Zur Datierung rabbinischer Aussagen*, en *NT und Ethik* (Festschrift R. Schnackenburg), Friburgo 1989, p. 551-587.

ese cambio (v. 4-6)[11]. Su nombre de «fariseos», de *perušim* (= los segregados) estará relacionado con el hecho de que se hubieran separado externamente de otro grupo —que entonces sería el de los *jasidim*— o de que se hubieran separado internamente del resto del pueblo, lo cual es más probable. La denominación despectiva que daban al pueblo como *'amme-ha'ares* (la gente de la tierra, la gente inculta), podría haber nacido en esos círculos. Sin embargo, los fariseos no llevaban tan lejos su segregación como los esenios. Permanecen en las ciudades y las aldeas. Siguen asistiendo al templo.

No obstante, su objetivo más destacado era también la santificación y pureza del pueblo. Según J. Neusner[12], la característica principal del fariseísmo era la observancia de las leyes de pureza ritual del culto, incluso fuera del templo. El culto se convirtió en la metáfora central. Esto significa que los preceptos de la pureza sacerdotal se observaban también en la vida cotidiana. La vida cotidiana quedó ritualizada y de esta manera santificada. Esta forma de adoración de Dios, asociada con numerosas limitaciones y ejercicios obligatorios, atestigua seriedad y dignidad. La Ley, con respecto al culto del templo, aparece ahora en un lugar central. La significación de la Ley como camino de salvación se acentuó aún más por el hecho de atribuírsele probablemente significación cósmica, considerándosela como el instrumento de Dios en la creación y como algo que garantizaba el orden del mundo[13]. Junto a la Ley se hallaba la tradición. En su esfuerzo por observar la Ley, los fariseos crearon prescripciones interpretativas, tradiciones para la interpretación, que se llamaron más tarde la tradición de los antiguos, y que debía ayudar a observar la Ley mosaica en la vida cotidiana. El número de esas tradiciones no era exiguo. Y, sobre todo, se consideraban obligatorias en la misma manera en que lo eran los preceptos de la Ley. Había entre ellas numerosas prescripciones relativas al sábado, como por ejemplo la determinación del número de pasos que se podía andar en día de sábado sin quebrantar el mandamiento del descanso sabático, el camino de un sábado (véase Act 1,12).

Claro está que, dentro del fariseísmo, había diversos grupos, diversas escuelas, que incluso se combatían mutuamente y que mantenían diferentes puntos de vista en cuestiones de interpretación de

11. K.G. Kuhn, *Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos*, Giessen 1937, p. 64s.
12. *Judentum*, p. 43-66.
13. Véase Schubert, *Religionsparteien*, p. 66-69.

la Ley. Hilel y Samay eran los maestros más conocidos en aquella época. Uno de ellos era considerado como laxista, y el otro como rigorista. K. Schubert habla de un principio democrático en la interpretación farisaica de la Ley[14]. Se discute si los fariseos, en tiempos de Jesús, vivían todavía en cofradías organizadas. Parece que ya no era así[15].

Flavio Josefo, en las descripciones que hace de los fariseos, habla principalmente de las ideas que ellos tenían acerca de las relaciones entre la libertad humana y la predeterminación divina. En este objetivo parece que se halla determinado por los intereses de su público de lectores helenistas. Atribuye a los fariseos una posición intermedia: Plugo a Dios —en opinión de los fariseos— hacer que cooperaran el poder del destino y la razón humana. Atestigua también la fe de los fariseos en la pervivencia del hombre después de la muerte[16]. Según el fidedigno testimonio de Act 23,8, creían en la resurrección de los muertos. En sus expectaciones escatológicas dirigían su esperanza hacia la venida del mesías-rey de la familia de David. Por medio de él será liberado Israel de toda tribulación y opresión. El SalSal 17,21 (hoja X) lo confirma: «¡Dirige tu mirada, oh Señor, y hazle surgir como rey de ellos, como el hijo de David, en el momento que tú, oh Dios, has elegido para que él reine sobre Israel, tu siervo!»

Frente a la expectación de la cercanía del tiempo mesiánico de la salvación, tal como la compartían la apocalíptica y los esenios, vemos que los fariseos eran desde más reservados a escépticos, teniendo en cuenta los desengaños con que aquellos sectores habían tenido ya que cargar. Este factor pudo hacerles también reservados frente al movimiento de Jesús como movimiento escatológico. No obstante, se mantenían abiertos para una llegada escatológica del reinado de Dios. En este aspecto los fariseos eran «escépticos que no renunciaban»[17]. Por lo que respecta a las personas concretas, los fariseos contaban con que habría un juicio escatológico con una retribución individual con arreglo a las obras. A este respecto habían desarrollado la idea de un tesoro celestial en el que se iba depositando, por decirlo así, las obras de caridad y las buenas acciones. Esta idea la

---

14. *Religionsparteien,* p. 62.
15. Véase R. Meyer, en ThWNT IX, p. 16-20; Schubert, *Religionsparteien,* p. 62.
16. *Ant.* 18,11-15; 13,171-173; *Bell.* 2,162-166. Tenemos la impresión de que Josefo atribuye a los fariseos una idea de reencarnación.
17. Schubert, *Religionsparteien,* p. 69.

hallamos también en los evangelios (Mt 6,20s; 19,21 par; Lc 12,33s). Podemos suponer que la actitud interna de los fariseos con respecto a la expectación del juicio estaba caracterizada tanto por la confianza en la propia «justicia» como también en la necesidad de acogerse a la divina misericordia.

En su religiosidad seria, en su tendencia a la santidad, en su vida que no se apartaba de la pública notoriedad, los fariseos gozaban de gran respeto y aprecio en amplios sectores de la población. Josefo señala que su influencia en el pueblo había llegado a ser tan grande, que todas las cuestiones relativas al culto divino, las oraciones y los sacrificios, se llevaban a cabo según las instrucciones de los fariseos[18]. A esto se añadía el que los fariseos, como movimiento de laicos, estaban abiertos para todos. Precisamente en este punto debieron de ejercer particular atractivo. En cuanto a su actitud política, no estaban completamente acordes. Seguían sintiéndose aquí las viejas diferencias de opinión de los asideos. Por un lado, se pensaba que se podría tolerar un régimen político mientras éste no interviniera en los asuntos religiosos. Aunque fuera el dominio por una potencia extranjera. Por otro lado, se podía poner tan en primer plano la soberanía única y el reinado absoluto de Yahveh, que tuviera que verse como reprobable toda colaboración con un poder extranjero. En el ala izquierda de los fariseos se hallaban los samaítas o partidarios de las enseñanzas de Samay.

No estaría completa la imagen de los fariseos, si no mencionáramos a los escribas (o doctores de la Ley). En los evangelios los encontramos constantemente con nombres diversos: doctores de la ley (*nomikoi,* Lc 7,30 y *passim*), maestros de la ley (Lc 5,17), escribas, expertos en la Ley (*grammateis,* esta denominación es la más frecuente). Se trata de una profesión en la que, con arreglo a la doble función de la Biblia como código jurídico y libro religioso, los que la ejercían impartían enseñanzas teológicas y administraban la justicia. Fundaron escuelas teológicas, en las que formaban a alumnos para que fueran igual que ellos. Eran los predicadores más adecuados para hablar en día de sábado en las sinagogas. Con frecuencia debieron de ejercer la profesión de escribas como profesión adicional, junto a la práctica de un oficio manual (como el apóstol Pablo), o disponían de suficientes bienes de fortuna para poder dedicarse por completo a la enseñanza. Pero esto debieron de poder permitírselo muy pocos. El libro del Eclesiástico (Eclo 38,24 - 39,11)

18. *Ant.* 18,15.

pone en guardia al maestro de sabiduría contra el ejercicio de una doble profesión. Así que algunos escribas dependían, seguramente, del apoyo ajeno y de los donativos que recibían. La mayoría de los escribas de tiempos de Jesús pertenecían al partido de los fariseos. Esto, con seguridad, acrecentó más aún la influencia y la importancia de los fariseos. Pero entre las filas de los saduceos había también escribas.

La influencia de los fariseos, en tiempo de los gobernadores romanos, fue inferior en comparación con la de los saduceos. Sin embargo, desde los tiempos de la reina Salomé Alejandra (fallecida en el año 67 a.C.) hubo fariseos en la *gerousia*. Aunque los saduceos eran el grupo judío más poderoso políticamente, sin embargo se veían obligados a tener en cuenta a los fariseos, a causa del prestigio de éstos entre el pueblo. Si con esto decimos ya algo acerca de la relación de los fariseos con los saduceos, habrá que decir todavía que la relación de los esenios con los fariseos era de hostilidad. Los manuscritos de Qumrán ofrecen declaraciones que lo prueban. Los fariseos eran considerados por ellos como personas que eludían el cumplimiento de la Ley y la deshacían, y de quienes brotaba únicamente engaño, mentira, seducción y error[19]. Distinta era la relación de los fariseos con los celotas.

c) Los celotas, como partido independiente, procedían de los fariseos, concretamente del ala izquierda y samaíta de los fariseos. Josefo dice de ellos que estaban de acuerdo con los fariseos en todas las demás cosas, sólo que con gran tenacidad se aferraban a la libertad y reconocían únicamente a Dios como su soberano y rey[20]. La aparición de los celotas está asociada con un suceso político especial: con el censo realizado por los romanos en Judea, y que fue llevado a cabo por el primer gobernador Coponio y por el legado de Siria Quirinio. Un hombre de la Gaulanítide llamado Judas y un fariseo llamado Sadduc hicieron un llamamiento contra esa medida y para la formación de un nuevo grupo. El hecho de que al primero se le conozca también con el nombre de Judas el Galileo, demuestra que Galilea era especialmente sensible a estas ideas. También Judas debió de ser fariseo y escriba[21].

Sus voces de protesta tenían motivación teológica. También ellos

19. Pueden verse testimonios en R. Meyer, en ThWNT IX, col. 30.
20. *Ant.* 18,23.
21. Josefo, en *Bell.* 2,118, lo llama *sophistes*. Querrá indicar con eso que era escriba.

estaban interesados en la santidad de Israel. Su consigna suprema era conseguir el reinado absoluto de Yahveh, reinado que no permitía que Israel estuviera esclavizado a un poder pagano. En este sentido entendían el primer mandamiento del decálogo y daban así una interpretación concreta a aquello de «¡Escucha Israel! ¡El Señor, nuestro Dios, es el único Señor!» (Dt 6,4), palabras que todo israelita recitaba diariamente. La figura de Finees o Pinjás (Núm. 25), de la generación de los que anduvieron peregrinando por el desierto, se convirtió en su ídolo, porque también él, con celo santo y con violencia, había intervenido espontáneamente por la gloria de Dios. Su nombre de «celotas», personas celosas, que ellos mismos se habían dado probablemente, explica muy bien su actividad, porque el celo por Dios y por la Ley, que los caracterizaba, había sido siempre un timbre de honor. Su manera de pensar y de comportarse se comprenderá únicamente si tenemos en cuenta que Dios y el pueblo, el honor de Yahveh y la libertad del pueblo, se consideraban como inseparables y que, por tanto, la humillación del pueblo suponía al mismo tiempo la humillación de Yahveh.

Por lo que llamaron la atención inmediatamente fue por el empleo de la violencia, con la cual creían que allanaban los caminos para el reino de Dios. Es verdad que estaban convencidos de que, en último término, es Dios solo el que crea la salvación. Pero, a la manera de un modelo sinergético, Dios había querido depender de la cooperación de los hombres. Esto iba acompañado por una rigurosa práctica de la tora, por la disposición para sufrir el martirio, el cual les anunciaba la cercanía del reino de Dios, y por la idea de la guerra santa[22]. Además, el movimiento de los celotas tenía carácter de revolución social. A los pobres y a los oprimidos les prometían que, con la llegada del reino de Dios, volverían a alcanzar sus derechos y Dios establecería un nuevo orden. Su rigorismo en observar la tora iba emparejado, siempre que fuese necesario, con la renuncia a los bienes[23].

El efecto que causaban en el pueblo lo describiremos en términos de creciente simpatía, sobre todo entre la población rural, que vivía en gran parte en estrecheces. Pero finalmente llevaron al pueblo a la guerra con Roma, que comenzó tres decenios y medio después de la muerte de Jesús y que significó para Israel la catástrofe[24].

---

22. Véase Hengel, *Zeloten*, p. 151-234.
23. Hengel, *Zeloten*, p. 312-318.
24. El nombre de «sicarios» designa, según Josefo, al grupo de los partidarios del

A los celotas los unía con los esenios la idea de la guerra escatológica santa. Pero una alianza no encuentra expresión visible sino en los primeros días de la guerra. Masada, situada en las cercanías de Qumrán, es símbolo de la conjura y de la destrucción. A los celotas se los menciona también como grupo en los evangelios. Su influencia llega incluso al círculo de los discípulos de Jesús, donde hay un tal Simón el celota (Lc 6,15; Act 1,13).

d) Un cuarto grupo se destaca especialmente de los partidos que hemos mencionado hasta ahora: el de los saduceos. Los conocemos por los evangelios. Aunque en ellos se los presenta a veces juntamente con los fariseos (Mt 3,7; 16,1.6.11s; 22,34), sin hacerse distinción entre ambos grupos, es importante tener en cuenta que se trata de personas muy diferentes. Ya en tiempos de los hasmoneos, unos y otros se comportaban de manera diferente. Los saduceos se mostraban como partidarios de los hasmoneos, a diferencia de lo que hacían los *jasidim*, los esenios y los fariseos. Al grupo de los saduceos pertenecían los notables y los ricos, los miembros de las familias de sumos sacerdotes y la aristocracia, aunque no hubiese mucha homogeneidad entre ellos. De este grupo salieron regularmente, durante los últimos setenta años de historia del Estado judío, los sumos sacerdotes, siendo el sumo sacerdote en funciones el supremo representante judío del poder. La posición de poder de los saduceos, atenuada todavía en tiempo de Herodes el Grande, porque no aceptaban la política romana universalista de éste, se consolidó en tiempo de los gobernadores romanos, con los que estaban dispuestos a colaborar. También para ellos era Israel un concepto sagrado. Pero creían que la santidad de Israel estaba garantizada por el templo, en el que se ofrecían los sacrificios válidos que expiaban los pecados del pueblo y del país. Un Estado nacional y particular con el templo, dentro de los confines del reino, tal como lo poseyó en otro tiempo el rey David, era para los saduceos el cumplimiento de la expectación de la salvación escatológica[25].

Así, en su pensar teológico aparecían como conservadores en el sentido de que rechazaban todas las innovaciones y, posiblemente, no reconocían como obligatorio más que el Pentateuco[26]. Las tra-

---

asesinado Menahem que había huido a Masada. Originalmente se dio este nombre (= los que luchan con puñal) a los rebeldes por su manera especial de luchar (con puñales). Y se lo dieron los romanos en tiempo del procurador Félix. Véase Hengel, *Zeloten*, p. 76.

25. Véase R. Meyer, en ThWNT VII, col. 45.

26. Véase Schürer, *Geschichte* II, p. 481.

diciones interpretativas de los fariseos, la tradición de los antiguos, no las aceptaban ellos. No compartían las esperanzas apocalípticas y escatológicas. En opinión suya no hay ni pervivencia después de la muerte ni resurrección de los muertos. La salvación se realiza dentro de la historia. También rechazaban la existencia de ángeles. En ello tenían plena conformidad con el «Antiguo Testamento» en su estadio primitivo.

Josefo cuenta de los saduceos que el destino del hombre lo hacían depender únicamente de la voluntad de éste, y no estaría determinado por Dios[27]. Recibimos la impresión de que Josefo los quiere presentar a sus lectores helenísticos como una especie de epicúreos. En su actuación eran políticos realistas; en su manera de pensar podrían aparecer como «ilustrados» a los piadosos. En los juicios por delitos observaban una práctica jurídica bastante rigurosa. Su relación con los esenios era clara, ya que éstos se habían separado espectacularmente del templo y, por tanto, de ellos. En Qumrán se los consideraba como los obcecados «hijos de las tinieblas». Es difícil describir su relación con los fariseos. Ambos partidos, fariseos y saduceos, se habían visto obligados muchas veces a tener que arreglárselas juntos. Los saduceos poseían el poder; los fariseos tenían influencia en el pueblo. Así que tenían que tener consideración los unos con los otros. El nombre de «saduceos» se deriva de Sadoq, importante sacerdote entre los que andaban con David (véase 2Sam 15,24 y *passim*), que procedía del linaje sacerdotal de los sadocitas[28]. Posiblemente no fueron ellos mismos los que se dieron este nombre, sino que se lo impusieron con cierto acento polémico[29].

Bibliografía

R. Marcus, *The Pharisees in the light of modern scholarship,* JR 32 (1952) 153-164; F.M. Cross, *The ancient library of Qumran and modern biblical studies,* Londres 1958; M. Hengel, *Die Zeloten,* Leiden 1961, ²1976; M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der «Ordensregel» vom Toten Meer,* Leiden 1961; K. Schubert, *Die jüdische Religionsparteien im Zeitalter Jesu,* en íd. (dir), *Der historische Jesus und der Christus unseres*

---

27. *Bell,* 2,164ss; *Ant.* 13,173.

28. Hay una tradición rabínica posterior que asocia el nombre de «saduceos» con Sadoc, discípulo de Antígono de Soco (comienzos del siglo II a.C.). Véase Billerbeck IV, p. 343s.

29. Véase R. Meyer, en ThWNT VII, col. 43.

Glaubens, Viena 1962, p. 15-101; H. Bardtke, *Qumran-Probleme,* Berlín 1963; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit,* Gotinga 1963; J. Becker, *Das Heil Gottes,* Gotinga 1964; A. Finkel, *The pharisees and the Teacher of Nazareth,* Leiden 1964; W. Grundmann, *Das palästinische Judentum im Zeitraum zwischen der Erhebung der Makkabäer und dem Ende des Jüdischen Krieges,* en J. Leipoldt — W. Grundmann (dirs.), *Umwelt des Urchristentums* I, Berlín 1967, p. 143-291 (trad. cast., *Los judíos de Palestina entre el levantamiento de los macabeos y el fin de la guerra judaica,* en *El mundo del Nuevo Testamento* I, Madrid 1973, p. 159-304); P. von der Osten-Sakken, *Gott und Belial,* Gotinga 1969; G. Baumbach, *Das Sadduzäerverständnis bei Josephus Flavius und im NT,* «Kairos» 13 (1971) 17-37; J. Neusner, *The rabbinic traditions about the pharisees before 70,* 3 vols., Leiden 1977; J. Le Moyne, *Les Sadducéens,* 1972; E. Bammel, *Sadduzäer und Sadokiden,* ETL 55 (1979) 107-115; J.M. Baumgarten, *The Pharisaic-Sadducean controversy about purity,* JJS 31 (1980) 157-170; H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde,* Gotinga 1980; J. Neusner, *Das pharisäische und das talmudische Judentum,* Tubinga 1984; J. Maier, *Antikes Judentum,* en G. Strecker — J. Maier (dirs.), *NT-Antikes Judentum,* Stuttgart 1989, p. 137-184.

2. *Situación social*

«A lo largo del lago Genesaret se extiende la tierra del mismo nombre: tierra de admirable naturaleza y hermosura. La fertilidad del terreno permite toda clase de vegetación. Sus habitantes la cultivan en su totalidad. La templanza del clima es también muy apropiada para todas las plantas. Los nogales que, en comparación con otros árboles, necesitan clima especialmente fresco, aquí abundan y florecen. Hay también palmeras, que necesitan calor ardiente, y a continuación inmediata hay también higueras y olivos, que necesitan clima templado. Podría hablarse de una emulación de la naturaleza, que aquí se esfuerza intensamente por reunir en un solo lugar las cosas opuestas, o de una noble lucha de las estaciones del año, cada una de las cuales se preocupa con emulación de esas tierras. El suelo no sólo produce las frutas más diversas, sino que se cuida también de que durante mucho tiempo haya frutos maduros. Los más nobles de ellos, las uvas y los higos, se recogen ininterrumpidamente durante diez meses. Los restantes frutos van madurando a lo largo de todo el año. Porque, además de la suavidad del clima, contribuye a la fertilidad de esta tierra el regadío por las aguas de una fuente que mana con mucha pujanza y que es denominada Ca-

farnaúm por los moradores del lugar[1]... La tierra se extiende con una longitud de 30 estadios y una anchura de 20 estadios»[2].

Con estas palabras, casi ampulosas, describe Josefo la región que se halla entre Cafarnaúm y Magdala, la llanura de Genesaret, el núcleo fértil de Galilea. Pero las condiciones sociales y económicas de la mayoría de la población tenían un aspecto muy diferente.

Si queremos comprender un poco las circunstancias de la población total de Palestina, que contaba aproximadamente con un millón de habitantes, habrá que distinguir entre Galilea (y Samaria), por un lado, y Judea y Jerusalén, por el otro. En el aspecto económico, el país se caracterizaba por la agricultura, es decir, por el cultivo del campo y por la ganadería, la artesanía y el comercio. Es obvio que en Galilea predominaba la agricultura, asociada —a orillas del lago— con la pesca, mientras que en el Sur y en Jerusalén ocupaba un lugar más destacado la artesanía y el comercio. Pero también en Judea había pastizales, campos de labranza y huertos, así como también en Galilea eran imprescindibles determinadas profesiones artesanales. Entre los oficios se contaban, por ejemplo, el de sastre, el de fabricante de sandalias, el de maestro albañil —José de Nazaret, como *tekton* (Mt 13,35), debe incluirse en este grupo—, carnicero, curtidor (véase Mc 9,3), panadero, herrero, alfarero. En Jerusalén había tejedores de telas finas. El valle de los queseros, que se encuentra en esa ciudad al oeste de la zona del templo, nos indica que existía el correspondiente oficio. Hay que contar además con un número nada reducido de desempleados. Pero nos resulta aquí absolutamente imposible dar cifras concretas.

Los niveles sociales de la población mostraban graves diferencias. En el nivel alto había una delgada capa social de grandes terratenientes, que podían permitirse tener en Jerusalén una mansión. En el nivel bajo se encontraba la masa de los pequeños labradores y los jornaleros. Estos últimos llevaban la peor parte. Vivían al día; no solían encontrar trabajo sino por poco tiempo o para una sola jornada, y tenían que esperar día tras día a que alguien los contratase. Como los describe la parábola de los trabajadores de la viña, andaban ociosos por la plaza del mercado a ver si salía alguna cosa

---

1. La región de Cafarnaúm abunda mucho en manantiales. Josefo, *Vit.* 403, cuenta que no lejos del lugar se metió en un pantano y se cayó del caballo.

2. *Bell.* 3,516-521. El estadio —con una equivalencia que oscila entre 177 y 185 m— se considera el camino que puede recorrerse en dos minutos. Véase O.W. Reinmuth, en KP V, p. 336s.

(véase Mt 20,1-16). Los jornaleros no sólo podían ofrecerse para trabajar en el campo, sino también para la pesca y para otros menesteres. De Zebedeo, padre de Santiago y Juan, nos enteramos que tenía jornaleros para la pesca (Mc 1,20). El jornal de un día de trabajo solía ser un denario.

Pero existía también una clase social media. A ella pertenecían los artesanos, los pequeños comerciantes y también los sacerdotes ordinarios (y los levitas), de los cuales debía de haber unos 7000[3]. Estaban distribuidos en turnos que prestaban servicio religioso por semanas. La mayoría de ellos ejercían su ministerio sacerdotal muy raras veces, de manera que era imposible que vivieran del templo. Se veían obligados, por tanto, a ejercer también otro oficio. La mayoría de ellos no podían permitirse residir en la capital. Jericó se consideraba como ciudad de residencia de sacerdotes. Esa clase social media debía de ser un factor estabilizador en la estructura social.

Como en todo el mundo antiguo, también había esclavos en Israel. Hay que comprender toda la dureza que suponía vivir en condición de esclavo. Ser esclavo significaba ser propiedad de otra persona. La existencia de esclavos en Israel se nos confirma también indirectamente por medio de las parábolas que leemos en los evangelios sinópticos. El correspondiente término griego de *doulos* debemos traducirlo en lo posible por «esclavo», no por «siervo», a fin de no proyectar sobre la época de Jesús condiciones sociales que se darían más tarde. Es verdad que la situación de los esclavos en el hogar judío era menos dura que en un hogar griego o romano. Al menos, así sucedía con los esclavos judíos. Además que el número de esclavos en todo el país no debió de ser tan elevado, otra vez en comparación con el número de esclavos existente en Grecia y, sobre todo, en Roma. El esclavo judío tenía conciencia de hallarse bajo la protección de la Ley, y tenía que ser tratado como un jornalero que vendía su trabajo. De esta manera podía llegar a tener una cantidad modesta de bienes. Sobre todo, el año sabático le concedía la libertad. En todo esto se manifiesta un rasgo humanísimo de la Ley. Pero la situación era muy distinta en lo que respecta a los esclavos paganos. No disfrutaban de los privilegios judíos. No raras veces se esforzaban por ser admitidos como prosélitos en la sinagoga.

---

3. Véase Foerster, *Zeitgeschichte,* p. 96s.

Las diferencias y oposiciones en las condiciones sociales se acentuaron por una distribución muy desigual de la propiedad de las tierras, las cuales —por la concentración de la propiedad rural— quedaron en gran parte en manos de unos cuantos. La mayor extensión de propiedades, en tiempo del rey Herodes el Grande, la tenía el rey mismo. Pero la cosa no cambió, cuando pasó el poder a sus hijos. Sospechamos que ellos se reservaron las tierras más fértiles. Sabemos de Herodes Antipas que él, anualmente, sacaba de Galilea y de Perea un rendimiento económico de 200 talentos[4]. Los bienes de Arquelao fueron vendidos después de su destierro. Es verdad que no sabemos quiénes fueron los compradores, pero debieron de ser personas con grandes capitales[5]. Podía ocurrir también —así sucedió ya en la época de los Seléucidas— que el rey concediera en feudo tierras a personas beneméritas de su entorno (ministros, militares).

Los papiros de Zenón nos ofrecen una interesante perspectiva de cómo se administraban esos bienes. Zenón es un encargado de Apolonio, el cual ha sido investido por el rey de Egipto del puesto de ministro de hacienda. Apolonio posee en Galilea, concretamente en Bet-Anat, una finca, que fue visitada y examinada por Zenón, en los años 260/259 a.C., acompañado por un considerable personal de griegos, y que además hizo muchos otros negocios[6]. Se nos ha conservado una lista de entrega, que hace referencia a barriles encerados y cántaros empecinados que contenían vino. Sospechamos que Apolonio había arrendado las tierras a labradores galileos y hacía que ellos las trabajasen. Un papiro nos informa de los esfuerzos del encargado por doblegar a los labradores, que ponían dificultades para hacer las entregas[7]. Tenemos así una imagen que concuerda ampliamente con las circunstancias que se presuponen en la parábola de los viñadores rebeldes (Mc 12,1-9 par). También en este caso se trata de una viña arrendada por un propietario extranjero a viñadores galileos que ponían dificultades a la hora de pagar la renta. Los contratos de arrendamiento pueden ajustarse a dos fórmulas: en el caso de arrendamiento parcial, el dueño del terreno arrienda la tierra o la viña y hace que su encargado vigile la cosecha. El arrien-

4. Josefo, *Ant.* 17,318ss.
5. Véase Theissen, *Studien*, p. 137.
6. Rostovtzeff, *Die hellenistische Welt* I, p. 277.
7. Véase M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, ZNW 59 (1968) 1-39, concretamente 12-14.

do consiste en que se le ha de entregar un tanto por ciento fijado de la cosecha, que naturalmente tendrá una cuantía diferente en distintos años. Por eso, el propietario tiene que estar presente en la recolección o ha de hacer que alguien la vigile, como vemos que sucede en la mencionada parábola. En la segunda forma, se fija de antemano el arrendamiento que hay que pagar por una parcela de terreno. Existe, además, la economía del *oikos*. En ella un administrador actúa en nombre del propietario que vive fuera o en el extranjero. Tiene que preocuparse de los trabajadores y de los esclavos y, naturalmente, tiene que rendir cuentas al amo[8]. También la economía del *oikos* se refleja en algunas parábolas (Lc 12,42s; 16,1-8; Mc 13,34s).

Con la formación de grandes latifundios llega también el auge de la exportación[9], que consistía principalmente en productos de la naturaleza como aceite, vino, aceitunas y cereales. La red de caminos, promovida por los romanos, era relativamente buena. Había una calzada que salía de Cesarea del Mar, cruzaba Galilea *(via maris)* y llegaba a Damasco; también Jerusalén estaba unida por una calzada con la ciudad portuaria. La prosperidad del comercio se ve también por el hecho de que Herodes el Grande hiciera construir el puerto de Cesarea, denominada anteriormente Torre de Estratón. La fundación de la nueva ciudad tiene lugar en el año 10 a.C. Los grandes terratenientes disponían de buenas relaciones con el extranjero. El *Imperium Romanum* y la *Pax Romana* favorecieron el comercio internacional. En Act 12,20 se hace referencia de pasada a negocios de exportación que eran propiedad del soberano. Herodes Agripa mantenía esas relaciones comerciales con las ciudades costeras de Tiro y de Sidón, que importaban víveres del país del soberano. En Jerusalén había mercado periódicamente: mercado de cereales, de ganado, de frutos y de madera. Había también una lonja para subastas, en la que se exponían esclavos y esclavas y se los ofrecía a la venta. Por los evangelios conocemos la feria o mercado anual que se celebraba en el atrio exterior del templo, y que estaba relacionada con la fiesta de la pascua y comenzaba unas tres semanas antes de

---

8. Véase Kippenberg, *Klassenbildung*, p. 146-152. Kippenberg cuenta con un conflicto entre la aristocracia asentada desde antiguo y que estaba representada en la *gerousia* o sinedrio, y los aristócratas dedicados a la recaudación del Estado, porque parecía que estos últimos se hallaban más favorecidos. Representaban además la nobleza del dinero, constituida por los nuevos ricos, que tenía que aparecer como sospechosa ante los ojos de la nobleza de estirpe (p. 133s).

9. Véase Theissen, *Studien*, p. 137; Herz, PJ 24 (1928) 98-113.

la fiesta. Las ganancias obtenidas con la exportación iban a parar principalmente a los ricos. En ellos se cumplían aquellas palabras: «Al que tiene se le dará, y tendrá en abundancia» (Mt 13,12).

Pero también la continuación de esta sentencia: «Al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará», reflejaba plenamente la realidad: la realidad de los modestos labradores y de los jornaleros. Los labradores modestos trabajaban juntamente con sus familias las escasas tierras que les pertenecían. Las irregularidades en el abastecimiento económico, originadas por circunstancias políticas o por circunstancias externas de otra índole, les afectaban a ellos más que a nadie. En la gran hambre del año 25 a.C., Herodes pudo evitar lo peor vendiendo sus propios bienes[10]. Pero más tarde no volvemos a oír ya que se organizaran semejantes campañas de socorro. Raras veces llegaban días de alegría a la vida triste de esas personas. Esos días eran las fiestas religiosas, los varios días que duraban los festejos de una boda, la hospitalidad que se prestaban mutuamente, y que hacían que irradiara un poco de luz sobre la sombría existencia de aquellas gentes. El derecho sucesorio contribuía a empeorar más aún la situación de los descendientes. Porque era siempre el hijo mayor el único que heredaba la casa y la granja, que nunca se repartían. Los demás hijos tenían que contentarse con una parte de los bienes muebles. Esto explica a su vez la gran diáspora judía, porque muchos preferían abandonar la escasa región hogareña y marchar al extranjero. No había pocos mendigos, como nos lo confirman los evangelios. Entre los mendigos se contaban sobre todo personas enfermas e incapacitadas para el trabajo, como los ciegos y los paralíticos. En la calzada por la que pasaban los peregrinos, y en Jerusalén, había puestos preferidos por los mendigos, como por ejemplo ante el pórtico del templo (Act 3,2). El mendigo ciego Bartimeo está sentado, cerca de Jericó, a la orilla de la calzada por la que pasan los peregrinos (Mc 10,46). Entre esas personas desgraciadas debió de encontrar Jesús oyentes atentos.

Por lo demás, en Jerusalén, la construcción del templo llevada a cabo por disposición de Herodes, y que duró varios decenios, proporcionó a muchas personas trabajo y pan[11]. Canteros, carpinteros y artesanos encontraron allí puestos de trabajo. En la construcción debieron de participar unos 18 000 trabajadores. Porque se nos cuenta que, una vez terminadas las obras, entre los años 62 y 64

10. Véase Josefo, *Ant.* 15,299-316.
11. Véase Jeremias, *Jerusalem* I, p. 23-29.

d.C., se quedaron sin pan unos 18 000 trabajadores. Por aquel entonces Agripa II, movido por razones sociales y a instancias del pueblo, y con el fin de dar trabajo a las personas, hizo que se empedrara Jerusalén con losas blancas. El dinero para ello lo tomó de las arcas del templo, ya que podía disponer de él[12]. Las arcas del templo, con el correr del tiempo, se habían enriquecido con ingentes sumas.

Los múltiples impuestos se experimentaban como una carga especialmente abrumadora. El tributo de dos dracmas que había que pagar al templo, lo sentían las personas religiosas como la cosa más natural, tanto más que los recaudadores judíos voluntarios de ese impuesto consideraban esa función como un timbre de honor (Mt 17,24-27). Los aranceles cobrados por los «publicanos» o recaudadores de impuestos, tenían por objeto el cobro de tributos indirectos, no habituales, sobre todo los arbitrios con que se cargaba a las mercancías al cruzar las fronteras del país, y también los arbitrios que había que pagar en el mercado y los derechos de peaje. Los «publicanos» o recaudadores arrendaban la recaudación de esos tributos y tenían así la ocasión de aumentar su cuantía y llenar de este modo los propios bolsillos. De ahí la impopularidad de esas personas y su equiparación con los pecadores públicos.

Los que más pesaban sobre la gente eran los tributos ordinarios. Los romanos consideraban las provincias conquistadas como bienes que eran propiedad de Roma[13]. Por tanto, los habitantes de las provincias, que sólo gozaban del usufructo de esos bienes, tenían que pagar tributos. Se trataba, en lo esencial, del tributo sobre el terreno y de la capitación o impuesto sobre los individuos *(tributum agri et capitis)*. Sobre la cuantía de esos impuestos no estamos informados con seguridad. En Sicilia el impuesto sobre el terreno consistía en una décima parte de los productos del campo. El impuesto de capitación estaba graduado según el nivel social. Para determinarlo, se llevó a cabo un censo al crearse la provincia de Judea. En tiempos de Jesús la recaudación de impuestos directos no se arrendaba. Sospechamos que había un procurador de finanzas, bajo las órdenes del gobernador, que se encargaba de recaudar los impuestos[14]. Parece que los romanos aumentaron los impuestos en comparación con

---

12. Josefo. *Ant.* 20,9.
13. Véase T. Pekáry, en KP V, p. 952-954.
14. Filón, *Leg. Gai.* 199, nos habla de un procurador romano de finanzas llamado Capito y que se hallaba en Judea. O. Michel, en ThWNT VIII, col. 97, cree que el sinedrio tenía que recaudar las contribuciones bajo la supervisión del gobernador.

lo que había que pagar antes[15]. En Galilea la situación relativa a los impuestos era distinta[16]. Herodes Antipas, etnarca de Galilea, tenía su propia administración de finanzas y de impuestos, y con ayuda de esa administración cobraba los tributos. Se servía del sistema de arrendamiento de la tributación. Los *publicani,* que habían arrendado la recaudación de impuestos, se encargaban de cobrarlos para el etnarca. Por tanto, los *telonai,* en Galilea, eran más que simples recaudadores. Eran verdaderos exactores de impuestos (exigían y aplicaban los impuestos)[17]. El *telonion* («despacho de impuestos»), en el que se hallaba Leví desempeñando su oficio (Mc 2,14), podemos imaginárnoslo sencillamente como la mesa de un cambista en la que se efectuaban pagos y se expedían recibos.

Muy significativo para conocer la situación social de las personas es su tipo de vivienda. La casa de una aldea constaba a menudo de una sola habitación en la que estaba alojada toda la familia, y en ella hacía la vida y dormía. Diversas parábolas nos permiten ver cómo era esa casa. Bastaba una luz puesta sobre el candelero, para iluminar toda la casa (Mt 5,15). Cuando una mujer pierde una moneda, enciende esa luz y barre la casa para encontrar la moneda perdida (Lc 15,8). Es preciosa la parábola del amigo inoportuno con sus peticiones, y que habla de un hombre que se había echado ya a dormir, él y sus hijos, y que había trancado la puerta y no quería que le molestasen (Lc 11,5-7). Cuando había algo de ganado, éste podía estar alojado también dentro de la casa. El lugar donde habitaban las personas se hallaba entonces un poco elevado. El techo estaba cubierto con cañas, paja y ramas, de forma que podía hacerse fácilmente un boquete (Mc 2,4: *exoryxantes*). Hemos de imaginarnos que las paredes de la casa se hacían de barro o de ramas secas[18]. En cambio, la casa urbana de Jerusalén tenía dos plantas. Encima de la primera planta había otra habitación superior *(hyperoon),* que

---

15. Tácito, *Ann.* 2,42, nos cuenta que Judea, exhausta por los impuestos, pidió a Tiberio que rebajara el tributo. No sabemos si se accedió a esta petición.

16. Véase O. Michel, en ThWNT VIII, col. 96.

17. Véase Rostovtzeff, *Die hellenistische Welt* I, p. 276, quien cuenta que también en Judea se arrendaba la recaudación de impuestos. Sin embargo, en Judea se arrendaban únicamente los impuestos indirectos, como el *portorium,* que era un impuesto que gravaba todas las ventas y arriendos. Entre los arrendatarios figuran principalmente gentes del país como el recaudador superior de impuestos Zaqueo, que ejercía su actividad en Jericó (Lc 19,1s). Véase Schürer, *Geschichte* I, p. 477; O. Michel, en ThWNT VIII, col. 97.

18. Según Mt 24,43 un ladrón (armado de un cuchillo) podía abrir un boquete en la pared de una casa.

ocupaba toda la superficie de la casa, y a la que se llegaba por una escalera exterior. En una habitación como ésa se reúnen los apóstoles según Act 1,13, y quizás lo hace también Jesús, cuando se reúne con los Doce para celebrar la cena (Mc 14,14). Los edificios a manera de palacios tenían un antepatio de regulares dimensiones con un pequeño pórtico (Mc 14,68).

¿Cómo era la vida que se desarrollaba dentro de la casa? La sociedad estaba estructurada patriarcalmente. El hombre era el dueño y señor de la casa. En el aspecto jurídico la mujer se veía muchas veces menoscabada. Se consideraba como propiedad del marido. Estas relaciones entre marido y mujer, basadas en el derecho de posesión, encuentran expresión en el decálogo, donde se hallan yuxtapuestas estas dos prohibiciones: «¡No codiciarás la casa de tu prójimo! ¡No codiciarás la mujer de tu prójimo ni su siervo ni su sierva ni su buey ni su asno ni nada que sea de tu prójimo!» (Éx 20,17). Esa manera de ver las cosas no había cambiado para nada. Por el contrario, dentro del derecho conyugal, había conducido a la opinión de que el hombre cometía adulterio siempre que deshiciera un matrimonio ajeno, pero no cuando era infiel a la propia esposa. La esposa se consideraba adúltera aun en el caso de que tuviera relaciones con un soltero. Divorciarse resultaba relativamente fácil. En concreto se trataba siempre de repudiar a la mujer, es decir, de que el hombre la echase de la vida conyugal. La mujer no tenía la posibilidad de disolver el matrimonio.

Es difícil decir hasta qué punto se practicaba el divorcio en tiempo de Jesús. Los fariseos admitían el divorcio. Pero dentro de las diversas escuelas se propugnaban normas jurídicas de diferente rigor. Los discípulos de Hilel creían que era lícito el divorcio en el caso de que la mujer hubiera dejado que se quemase la sopa. Entre los esenios el divorcio estaba muy mal visto. En lo que respecta a su posición social, la mujer estaba relegada al hogar. El marido apreciaba a una buena ama de casa. En la literatura sapiencial se alaba a esta clase de mujer: «Mujer hacendosa, ¿quién la hallará? Su valor supera en mucho al de las joyas. En ella confía el corazón de su marido y no carecerá de ganancias. Ella le trae bien y no mal todos los días de su vida. Busca lana y lino... Extiende su mano al pobre, y alarga sus manos al necesitado. No tiene temor de la nieve por los de su casa, porque todos los de su casa llevan ropa de lana...» (Prov. 31,10-31). Como el casar de las hijas era asunto del padre, uno se pregunta si podía existir el matrimonio por amor. De todos modos, poseemos en la Biblia el Cantar de los cantares en el que se ensalza

con el más bello lirismo el amor entre dos jóvenes enamorados.

También en la educación las muchachas llevaban la peor parte. Aprender la tora era cosa de los muchachos varones. La educación, desde la primera infancia, estaba en manos del padre. Las mujeres no podían heredar y no eran aceptadas como testigos en un juicio. No tenían acceso a los festines en que había invitados. Sólo podían hacer acto de presencia en la cena del sábado y en la de pascua. La presencia de mujeres en un convite de hombres era cosa inusitada y chocante (véase Mc 14,3 par; Lc 7,36-50). Entretener a los hombres con bailes, durante las comidas, era cosa de rameras (véase Mc 7,22 par).

Había diferencias sociales en la sociedad, basadas en el prestigio y la popularidad por ejercer determinadas profesiones. Se comprende por sí mismo que los recaudadores de tributos no fueran demasiado bien vistos. Otros oficios eran menospreciados porque su quehacer estaba asociado con los malos olores y la suciedad, como el trabajo de los curtidores. Otros tenían fama de ser impuros, como los oficios de pastores y de arrieros[19]. Otro criterio era el de la pertenencia plena a Israel. Los registros genealógicos que leemos en los libros de Esdras, Nehemías y de las Crónicas nos muestran el valor que se atribuía al hecho de pertenecer al pueblo de Israel por la sangre que se llevaba en las venas. Para los sacerdotes era importante el conocimiento de su genealogía. Para determinados oficios honoríficos como el de presidente de la comunidad, colector de limosnas, miembro del sinedrio, se elegía preferentemente a israelitas de pura estirpe. Los evangelistas Mateo y Lucas se esfuerzan por establecer un árbol genealógico de Jesús.

Bibliografía

F.C. Grant, *The economic background of the Gospels,* Oxford 1926; J. Herz, *Grossgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu,* PJ 24 (1928) 98-113; S.W. Baron, *A social and religious history of the Jews,* Nueva York 1952; M. Rostovtzeff, *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft,* 3 vols., Stuttgart 1955-1956 (trad. cast., *Historia social y económica del mundo helenístico,* 2 vols., Madrid, s.a.); W. Foerster, *Ntl Zeitgeschichte,* Hamburgo 1968; H. Kreissig, *Die landwirtschaftliche Situation in Palästina*

19. Las listas de oficios despreciados que enumera Jeremias, *Jerusalem* II, p. 174-184, son un poco excesivas. Según Act 10,6, Pedro habita en Jope en casa del curtidor Simón.

vor dem jüdischen Krieg «Acta Antiqua» 17 (1969) 223-254; íd., *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges,* Berlín 1970; S. Applebaum, *Economic life in Palestine,* en S. Safrai y otros autores (dirs.), *The Jewish people in the first century* II, Assen 1976, p. 631-700; H.G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa,* Gotinga [2]1982; B.O. Long, *The social world of ancient Israel,* «Interpretation» 36 (1982) 243-255.

IV

JESÚS ANTES DE SU ACTIVIDAD PÚBLICA

1. *Jesús en Nazaret*

Jesús pasó, con mucho, la mayor parte de su vida en Nazaret[1]. Por tanto, hay que decir algunas palabras acerca de Nazaret, por la que le llamaban «el Nazareno» (Mc 1,24 y *passim*)[2]. En el Antiguo Testamento no se menciona ese lugar en ninguna parte. Tampoco lo menciona Flavio Josefo. Eso se debe seguramente a su escasa importancia. No obstante, Nazaret debió de existir ya, por lo menos, en la época helenística, como lo demuestran los sepulcros excavados en rocas. Por las inscripciones sepulcrales, una de esas tumbas (son más de veinte) puede datar del año 200 a.C. aproximadamente[3]. A. Alt sospecha que Nazaret fue fundada por gente venida de Jafa, ciudad que se halla sólo a 3 km de distancia en dirección sudoc-

1. Sobre el nacimiento de Jesús en Belén, véase Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 103; para el enjuiciamiento teológico e histórico del nacimiento virginal, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 28-32.

2. El nombre de «Nazoreo» (Mt 2,23 y *passim*) hace referencia también a Nazaret, pero podría tener adicionalmente significación mesiánica. Esa significación se deriva de la idea del vástago (mesiánico) (*neser*) anunciado por el profeta. Véase Gnilka, *Matthäusevangelim* I, p. 55-57.

3. Dieciocho de esos sepulcros pertenecen al tipo de los de galería corrida (*kokim*). Dos de los sepulcros se hallaban todavía intactos; cuatro estaban cerrados con una piedra que podía desplazarse rodándola. Como esto último no llega a imponerse en el ámbito judío sino en la época romana, sospechamos que Nazaret en esa época se hallaba algo más densamente poblada. Pero esta afirmación debe entenderse, claro está, en sentido relativo. Véase Kopp, *Stätten,* p. 87.

cidental[4], y que es una ciudad que aparece ya en Jos 19,10-16 en la lista de las poblaciones de la tribu de Zabulón. También Nazaret está situada en el territorio de Zabulón. Está rodeada de alturas, y al norte queda el *nebi Sa'in*. La fuente, que todavía existe, muestra seguramente las cercanías del lugar del antiguo asentamiento. En dirección sudoriental, un *wadi*, a manera de quebrada, conduce abruptamente en un rápido descenso al lago de Genesaret, situado 550 m más bajo, si podemos suponer que el lugar se hallaba a 340 m sobre el nivel del mar. Éste era, para los habitantes del lugar, el difícil camino que los unía con el mundo, porque al este, a unos 10 km de distancia, transcurría la *via maris*, la calzada que unía Damasco con el sur de Israel y con Egipto.

En los evangelios se nos dice que Nazaret era una ciudad (Mt 2,23; Lc 1,26 y *passim*). Sobre su magnitud, no se nos dice nada. Porque también la Biblia griega (LXX) traduce por *polis* la expresión hebrea *cir*, que designa a todo poblamiento independiente, sin tener en cuenta su magnitud. Según atestigua Mc 6,1 par, Nazaret poseía una sinagoga. Para que llegara a formarse una comunidad sinagogal, eran precisos, por lo menos, diez varones. Pero ese número bastaba. En ese lugar vivía Jesús, en el seno de su familia y con su familia. Era el hijo primogénito (Lc 2,7).

Si nos es dado suponer los *communiter contingentia*, las cosas que suceden generalmente, su madre María sería de 15 a 17 años mayor que él, y José unos 25 años mayor que él. Tiene algunos visos de probabilidad la sospecha de que José, que en los evangelios se menciona únicamente en relación con las historias de la infancia, muriera muy pronto. María habría sido acogida entonces, juntamente con su hijo, en el seno de la parentela. Los nombres de los cuatro hermanos del Señor, Santiago, José, Judá y Simón (Mc 6,3), todos ellos y cada uno en particular nombres de patriarcas judíos, permiten deducir que la parentela de Jesús se hallaba firmemente arraigada en la fe judía[5]. No se nos dice nada sobre los nombres de las hermanas del Señor. Por lo demás, él se llamaba *Yehošua'* y su madre se llamaba *Miryam*. Jesús, María, son helenizaciones efectuadas más tarde. Lo mismo que *Yosef* (José), el hermano del Se-

4. *Kleine Schriften zur Gemeinde des Volkes Israel* (Munich 1953), 443. La forma del nombre *Nazara* (Lc 4,16; Mt 4,13 lectura variante) debe entenderse con Abel, *Géographie* I, p. 395, como forma helenística. También Jerónimo, en su traducción latina del *Onomastikon* de Eusebio, nos ofrece el nombre de Nazara (GCS 11/1, p. 141, ed. E. Klostermann).

5. A propósito de los hermanos del Señor, véase Gnilka, *Markus* I, p. 234s.

ñor, es presentado en Mc 6,3 con el nombre helenizado de *Joses* (véase Mt 13,55). En la apartada Nazaret no se dejaría sentir mucho la influencia helenística del gran mundo. Pero a 4 km al norte de Nazaret estaba situada Séforis, la ciudad residencial de Herodes Antipas, amigo de la suntuosidad, quien residió allí hasta el año 20 y estaba abierto a la influencia helenística. Da testimonio de ello el anfiteatro, que él mandara construir. Se supone también que los habitantes de Séforis tenían sentimientos helenófilos. Porque en la guerra judía, que tendría lugar más tarde, Séforis acogió a las tropas romanas y se sometió[6]. Los habitantes de Nazaret no les siguieron en este gesto. La mayoría de ellos debieron de sucumbir en la guerra[7].

Sobre el largo tiempo que Jesús pasó en Nazaret no sabemos nada concreto. Los evangelios guardan completo silencio. Mientras fue un niño de corta edad. María se encargó de educarlo. Luego lo hizo José, quien tenía que instruirle en la tora. En la sinagoga, Jesús oía las lecturas de la Escritura y la interpretación de la misma en la predicación. En la vida cotidiana practicaba un oficio. Para su oficio y para el oficio de José se emplea la misma palabra: *tekton*, que solemos traducir por carpintero. Ambas cosas las escuchamos en el evangelio, en el mismo pasaje, cuando Jesús habla en público en la sinagoga de su ciudad natal, Nazaret. Sus compatriotas se escandalizan y dicen según Mc 6,3: «¿No es éste el carpintero?», y según Mt 13,55: «¿No es éste el hijo del carpintero?» Lc 4,22 evita mencionar un oficio. Marcos ofrece en este caso la versión más antigua. Porque la tendencia se inclina evidentemente a suprimir con respecto a Jesús la mención de un oficio. Pero podemos suponer que uno y otro ejercieron el oficio de *tekton* y que Jesús aprendió de José el oficio, según lo que podemos ver en el judaísmo rabínico tardío, en el que se dice que el padre tenía la obligación de enseñar al hijo un oficio manual. Una sentencia rabínica dice así: «Quien no le enseñe un oficio manual, le está enseñando a robar» (bQid 30*b*)[8].

6. Josefo, *Bell.* 3,29-31, dice que Séforis era la única ciudad de aquella región, que tenía sentimientos de paz.

7. Según Josefo, *Bell.* 3,289-292, Jafa opuso enconada resistencia a los romanos. Es muy posible que los habitantes de Nazaret buscaran refugio en esa ciudad fortificada y que, después de la conquista de la misma, perecieran en buena parte, junto con los habitantes de Jafa. Pero miembros de la familia de Jesús sobrevivieron. Eusebio, *Hist. eccl.* 3,20 habla de una comparecencia de parientes de Jesús ante el emperador Domiciano.

8. Véase Riesner, *Lehrer*, p. 116-118.

De todos modos, describir la actividad del *tekton* como la de un carpintero es decir muy poco. No sólo se ocupaba de trabajar la madera, sino también la piedra, y era, por tanto, también picapedrero (véase 2Re 5,11 LXX). En el griego de los documentos escritos sobre papiro se atribuyen a los *tektones* las siguientes actividades: trabajan en la construcción de presas, mantienen en buen estado de funcionamiento la rueda de los cangilones, construyen puertas, hacen casas, reparan las sillas de montar, etc.[9]. Vemos, pues, que es muy variado el campo de sus actividades. Por lo demás, así lo confirma la *Ilíada* de Homero, en la que se habla de un *tekton* «que con las manos fabricaba toda clase de obras» (5,60s; trad. de Segalá). A pesar de la gran variedad de sus ocupaciones, nos podríamos preguntar si habría suficiente trabajo para un *tekton* en Nazaret. Ya A. Schlatter[10] contó con la posibilidad de que José hubiera intervenido en la reedificación de Séforis, que había sido destruida por Varo en el año 4 a.C. Y como la reedificación de la ciudad duró años y años, podemos preguntarnos si Jesús no habría participado también en esos trabajos. Todo son conjeturas.

¿Por qué Jesús se quedó tanto tiempo en Nazaret? ¿Cuántos años pasó allí? ¿Y qué le movió, finalmente, a abandonar su patria chica? El motivo externo fue la aparición en público de Juan el Bautista, en Judea. Había llegado hasta Nazaret la noticia del gran predicador de penitencia, que estaba actuando al sur del Jordán. Y Jesús marchó de Nazaret en Galilea al Jordán, para hacer que Juan le bautizase (véase Mc 1,9). Con esto comienza Jesús su vida pública. Pero antes vamos a preguntarnos cuánto tiempo pasó él en su patria chica. Es, al mismo tiempo, la pregunta acerca de la edad de Jesús.

En esta cuestión los evangelios nos ofrecen dos puntos de partida. Uno de ellos es bastante vago; en cambio, el otro parece ser bastante preciso. Según Lc 1,5 y Mt 2, el nacimiento de Jesús (y el de Juan el Bautista) tiene lugar en tiempo del reinado de Herodes. Según Lc 3,1, Juan el Bautista comienza su ministerio en el año 15 del reinado del emperador Tiberio[11]. Además, nos enteramos por Lc 3,23 que Jesús, al comenzar su vida pública, tenía unos 30 años.

---

9. Preisigke-Kiessling II, p. 585.

10. *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, p. 455.

11. Las demás indicaciones que se dan en Lc 3,1s, referentes a Poncio Pilato, Herodes Antipas, Felipe, Lisanias, Anás y Caifás, no ayudan gran cosa, porque no indican los años de gobierno.

Este último dato tiene también una motivación teológica, porque podría hacer referencia a 2Sm 5,4: también David, el prototipo del Mesías, tenía 30 años de edad al ser coronado rey. Sin embargo, la indicación no precisa la edad («unos 30 años»), con lo que se advierte en Lucas un interés cronológico e histórico. Este interés nos garantiza también que la indicación general «en los días de Herodes», como tiempo del nacimiento de Jesús, es acertada.

Ahora bien, Herodes murió el año 4 a.C. El monje Dionisio el Exiguo, que en el año 525, por encargo del papa Juan I, fijó la fecha de la pascua y calculó por primera vez los años trascurridos después de Cristo, se equivocó en sus cálculos[12]. El año 15.° del reinado de Tiberio abarca el tiempo desde el 1.° de octubre del año 27 hasta el 1.° de octubre del año 28. Se presupone en todo ello la manera siria de contar, que sería la usada por Lucas. Según esta manera de contar, el tiempo que va de la ascensión de Tiberio al trono (19 de agosto del año 14) hasta el comienzo del nuevo año civil (1.° de octubre del año 14), aunque no abarque más que seis semanas, cuenta como el primer año de reinado[13]. Claro que quedan imponderables. Si la muerte de Herodes el Grande es el último momento posible para el nacimiento de Jesús, entonces queda abierta la posibilidad de que ese nacimiento se produjera en un momento anterior. Jesús estará al comienzo de sus treinta años, cuando se llegue al Jordán para ser bautizado por Juan.

En cuanto a otros cálculos cronológicos hay que tener en cuenta que el 15.° año del reinado de Tiberio (Lc 3,1) se refiere al comienzo de la actividad de Juan el Bautista, no al comienzo de la vida pública de Jesús[14].

---

12. Véase J. Lenzenweger, en LThK ²III, col. 406.

13. Con Cichorius, ZNW 22 (1923) 18s. Dada otra manera de contar, que Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 150, menciona adicionalmente que el primer año del reinado de Tiberio abarca desde el 19 de agosto del año 14 hasta el 18 de agosto del año 15, y el decimoquinto año de su reinado abarca desde el 19 de agosto del año 28 hasta el 18 de agosto del año 29. Esto sería calculado al pie de la letra. La diferencia con respecto a la manera siria de contar asciende a 10 ½ meses.

14. Véase Mayer, *Ursprung* I, p. 50, que señala a la atención el hecho de que en la tradición judía se hable también de Juan el Bautista, como vemos por Josefo.

¿A quién encontró Jesús en la persona del Bautista? Juan no se deja encuadrar en ninguno de los partidos religiosos judíos que se describieron anteriormente. No era ni fariseo ni celota ni tampoco esenio. Constantemente se le ha quèrido ver en la cercanía espiritual de Qumrán, en cuya cercanía material trabajaba, y cuya existencia tuvo que haber conocido. Se ha pretendido incluso, alguna vez que otra, que Juan se educó en Qumrán. Sin embargo, él se diferencia de Qumrán principalmente por el carácter público de su actuación, que se dirige a todos los israelitas. Tan sólo de manera vaga se le puede asociar con movimientos bautistas que debieron de existir por aquel entonces[15]. Lo que caracteriza a Juan en su inexorable predicación del juicio, asociada con la oferta de un bautismo. Es una figura de singularísima significación y magnitud, que nos recuerda a los viejos profetas, pero con contornos que hemos de deducir de lo que se nos refiere acerca de él. Por desgracia, lo que se nos ha trasmitido acerca de Juan no es demasiado[16].

En el centro de la predicación joánica del juicio se halla el esperado fin de la historia. Su expectación de la cercanía es tan acuciante e incontenible, que eclipsa orientaciones escatológicas comparables en la apocalíptica y en los esenios, y puede caracterizarse como una expectación de la cercanía más inmediata. Con imágenes impresionantes se presenta intuitivamente lo incontenible del juicio que está haciendo irrupción: «El hacha ya está puesta a la raíz de los árboles. Todo árbol que no da buen fruto, es cortado y echado al fuego» (Mt 3,10 par). Así como los leñadores dejan al descubierto las raíces de un árbol, antes de dar los últimos golpes para derribar el árbol, así de amenazadora ha llegado a ser para los oyentes la situación. El Juez esperado tiene ya en sus manos el bieldo con el que ha de purificar su era (Mt 3,12 par). No hay nada ya que esperar de la historia que se encamina precipitadamente hacia su fin. Los cálculos acerca del fin, tal como abundan en la apocalíptica, aparecen ahora como superfluos. El futuro esperado, que pone límites a todo lo presente, es obra exclusivamente de Dios.

---

15. Véase J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935.

16. El escaso relato de Josefo, *Ant.* 18,117-119, presenta a Juan como un educador filosófico de su pueblo. Menciona, sí, el bautismo, pero deja por completo al margen el componente escatológico decisivo. El interés se centra en la muerte de Bautista y en sus circunstancias concretas. Véase Schütz, *Johannes*, p. 13-27.

Con el fin esperado hará irrupción sobre su pueblo la ira divina. ¡Que nadie crea que podrá escapar de la ira que se avecina! (Mt 3,7 par). El fuego en el que ha de caer el árbol que no dé fruto es expresión de la inflexible ira de Dios (ya en Am 7,4; Sof 3,8; Ez 22,31; Sal 89,47 y *passim*). Y en las palabras que hablan del bautismo de fuego, se convierte en el fuego real que aniquila lo existente, en el fuego inextinguible, al que se arrojará la paja: aquellas personas que no fueron capaces de producir frutos (Mt 3,11 par). Finalmente, ese fuego se refiere al fuego de la Gehenna, que irrumpirá en ese día (véase Job 20,26; Is 34,10; 66,24; Dn 12,2)[17]. No hay manera de escapar, porque Dios tiene razón para estar airado. Juan ve que ha llegado su fin para Israel. El hecho de pertenecer al pueblo no tiene ya ninguna importancia. Ser hijo de Abraham no sirve para nada. Casi sarcásticamente se ilustran estas palabras señalándose las piedras esparcidas por el desierto. Dios podría hacer de esas piedras hijos de Abraham (Mt 3,9). En el enjuiciamiento aniquilador, el Bautista concuerda con el Maestro de justicia de Qumrán. Ahora bien, no se trata de reunir en torno de sí una comunidad como resto santo de Israel. Para eso es ya demasiado tarde. Juan admite únicamente discípulos que le sigan (véase Mc 2,18 par).

Ante la cercanía del juicio, Juan exige de cada uno la conversión. Pero exige además que se reciba su bautismo en las aguas fluyentes del Jordán. Ese rito bautismal era lo nuevo que caracterizaba a la actuación de Juan y lo que le proporcionó el sobrenombre de «el Bautista». Los que van a ser bautizados hacen ante él confesión de sus pecados, confesión que debió de ser de índole general, análoga a la confesión de los pecados que se hacía en la fiesta judía de la reconciliación o en la fiesta de la renovación del pacto que se celebraba en Qumrán (Mc 1,5; véase 1QS 1,22 - 2,1). El bautismo administrado por él no podía recibirse sino una sola vez. Esto se debía al hecho de que había llegado la última hora. En la unicidad se expresaba su carácter obligatorio. En Mc 1,4 recibe el nombre de bautismo de arrepentimiento (o conversión) para el perdón de los pecados. Este perdón de los pecados que se ofrece en perspectiva presupone en el bautizando una genuina disposición de arrepentimiento. Ello quiere decir que el bautismo por sí solo no garantiza el perdón de los pecados, sino que es, por decirlo así, el sello que

17. Becker, *Johannes,* p. 28s, sospecha que el fuego sería puro fuego aniquilador, que purificaría de pecadores a la tierra.

atestigua que se ha manifestado una actitud de arrepentimiento. Sin embargo, es importante ver que Juan, como el administrador del bautismo, queda integrado en el proceso de aceptación del hombre. La conversión se hace a Dios. Podemos suponer, aunque no se diga expresamente, que esa conversión implica la conversión a la voluntad de Dios expresada en la Ley. La «predicación de los deberes de estado», que se ofrece en Lc 3,10-14 y que pudiera deberse a la redacción lucana, no nos aclara nada sobre las intenciones propias del Bautista. Las palabras que hablan de fruto digno de arrepentimiento (Mt 3,8)[18] parecen inducir al individuo a que dé forma concreta en su vida a esa disposición suya para el arrepentimiento. Ahora bien, si no hay fruto, entonces el bautismo pierde su sentido. Con ello se realza plenamente el carácter individualizador de esa llamada al arrepentimiento, que hace que cada uno asuma su propia responsabilidad.

Pero el bautismo administrado en el Jordán señala más allá de sí mismo. En su referencia escatológica, nos está señalando a aquel bautismo que se administrará en el día del juicio, esperado para un futuro inmediato y al que todos tendrán que someterse. Pero se discute si Juan anunciaba ese bautismo como bautismo en el Espíritu Santo y en el fuego (así Mt 3,11 / Lc 3,16 = Q) o tan sólo en el Espíritu Santo (así Mc 1,8) o tan sólo en el fuego. Muchas veces se piensa que el Espíritu Santo es una anotación cristiana que se ha hecho a la predicación del Bautista y que dirigiría la atención hacia la experiencia posterior del Espíritu que se tenía en la comunidad cristiana. Sin embargo, convendría no poner únicamente en labios del Bautista el anuncio del bautismo de fuego. Lo caracterizaríamos como simple profeta de desgracias. Asimismo, habría que pensar entonces que podría atribuírsele a él una significación mayor en la comunicación de la salvación, que la significación que se atribuye a aquel a quiel él aguarda[19]. Si Juan, según eso, anuncia el bautismo del Espíritu y el bautismo de fuego, ello nos recordará que esa yuxtaposición la encontramos también en la Regla de la comunidad de Qumrán, donde junto a la aniquilación en el tenebroso fuego se anuncia también la purificación por medio de espíritu santo que habrá de tener lugar en el futuro (1QS 4,13 y 21; véase Jl 3,1-3). Está claro que el bautismo del Espíritu y el bautismo de fuego hacen

18. Lc 3,8 habla en plural de frutos y se refiere más bien a las diversas acciones que se esperan del hombre.

19. Véase Schürmannm, *Lukasevangelium* I, p. 176.

referencia a grupos distintos: los unos recibirán la aniquilación en el fuego, los otros recibirán la purificación por medio del Espíritu Santo[20].

Tropieza aún con mayores dificultades la respuesta a la pregunta acerca de a quién ha anunciado entonces el Bautista; quién será el que ha de bautizar con Espíritu Santo y con fuego; de quién tiene conciencia Juan, por tanto, de ser el «precursor». En todo caso, Juan no es discípulo de Jesús. Aunque aparece quizá poco nítida en la predicación de Juan la figura del venidero bautizador en el Espíritu y en el fuego, y aunque podría ser cierto que, para él, el bautismo en el Espíritu y en el fuego ocupa un lugar más destacado que la idea acerca de quién lo va a administrar, sin embargo se ve que el Esperado, el que ha de hacer su aparición en el último día, es —según la concepción del Bautista— un ser que pertenece al mundo celestial. El bautismo en el Espíritu y el bautismo en el fuego son funciones escatológicas, que no pueden atribuirse ya a una persona terrena. Por eso, en último término, sólo se pueden tener en cuenta seriamente dos posibilidades: Dios mismo o el Hijo del hombre. El Hijo del hombre se referiría a aquella figura de juez y de salvador, familiar en la apocalíptica, que está oculto en el cielo y que aguarda a manifestarse cuando llegue el fin. Situar al Bautista cerca de la cristología del Hijo del hombre no significa declararlo como apocalíptico. Y no sería extraño tampoco que siguieran dejándose sentir en su predicación elementos apocalípticos, dado lo muy difundida que estaba la eficacia histórica de la apocalíptica.

Es difícil decidirse en la alternativa entre Dios y el Hijo del hombre. Podría hablar en favor del Hijo del hombre el hecho de que la expectación de éste sigue dejándose sentir en la predicación de Jesús, y que ello sería entonces un elemento tomado por Jesús de la predicación del Bautista, pero no sin modificarlo, claro está. La objeción más importante contra el hecho de referir el bautismo del Espíritu y el bautismo de fuego al Hijo del hombre consiste en que el bautismo escatológico en el Espíritu es algo que siempre se enuncia de Dios. Pero a esto se puede responder que, en la expectación escatológica del judaísmo de la época, existen ideas según las cuales Dios y el que traiga la salvación escatológica han de cooperar muy

20. Existe la solución de entender *pneuma* en el sentido de viento tempestuoso, que se concibe luego como acompañante del fuego: soplo ardiente. Así Pesch, *Markusevangelim* I, p. 85. Lingüísticamente eso es posible. Pero, en realidad, habrá que hablar de una solución para salir de un apuro.

íntimamente, más aún, que ha de confluir la actividad de ambos[21]. Acerca del Hijo del hombre se dice en HenEt 49 que él posee la plenitud de los dones del Espíritu y la sabiduría mana ante él como agua[22].

En Mc 1,7 se nos trasmiten aquellas palabras que expresan gran humildad: «Después de mí viene uno que es más poderoso que yo. Yo no soy digno ni siquiera de inclinarme y desatar la correa de sus sandalias.» Mt 3,11 introduce una variación: «...de quitarle las sandalias». Estas palabras tienen que referirse únicamente al Hijo del hombre o al Mesías. ¿Quién se atrevería a hablar de la correa de las sandalias de Dios?[23] Pero sospechamos que estas palabras aparecieron más tarde[24]. Pues, aun aplicadas al Hijo del hombre presentado como figura celestial, ofrecen dificultades. Aparecieron en una época en que se supo *a posteriori* que Juan era el precursor de Jesús, y como tal se le consideraba.

La forma exterior de vida del Bautista está en consonancia con su predicación del juicio. Escogió como lugar para su actividad el desierto, porque éste se consideraba como el lugar del nuevo comienzo escatológico. Es dudoso que él se basara para ello en Is 40,3: «¡Preparad el camino del Señor, haced derechos sus senderos!» (véase Mc 1,3). Es verdad que también la comunidad de Qumrán fundamenta su permanencia en el desierto basándose en Is 40,3 (véase 1QS 8,13s), pero no podemos probar que esta reflexión, propia de un doctor de la Ley, la expresara el Bautista mismo. Llevaba una vestidura hecha de pelos de camello y un cinto de cuero en su cintura. Le servían de comida langostas y miel silvestre. La descripción de su vestido no basta para suponer que él se sentía a sí mismo como Elías que hubiera vuelto o que orientase su actividad según el modelo de ese viejo profeta. El vestido de pelos de camello era la vestimenta habitual de los moradores del desierto. Puede apreciarse también como expresión de gran pobreza. El cinto de cuero forma parte también del vestido habitual del campesino y del beduino. La interpretación del Bautista como segundo Elías no se efectuó sino en el seno de la comunidad cristiana. Miel silvestre y langostas era el

21. Véase Volz, *Eschatologie,* p. 224s.

22. En TestJud 24,3 se dice acerca del Mesías que él derramará el Espíritu. Pero se sospecha que el pasaje es una interpolación cristiana. Véase, a propósito, J. Bekker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen,* Leiden 1970, p. 320-323.

23. Véase Becker, *Johannes,* p. 34.

24. Véase Gnilka, *Markus* I, p. 41.

mezquino alimento que el desierto ofrecía. Las langostas se cocían en agua salada y se asaban sobre carbones. La miel silvestre es miel de abejas silvestres y difícilmente será miel de plantas, como corresponde a una idea que se remonta hasta el *Evangelio de los Ebionitas*. Como no se mencionan más alimentos, se describe así la rigurosa vida ascética del Bautista.

Jesús se puso en la fila de la multitud de personas que aguardaban e hizo que Juan le bautizase. Reconoció la labor del Bautista. Más tarde, ese reconocimiento se confirma con palabras y se habla de su significación singularísima: «¿Qué salisteis a ver al desierto? ¿Una caña sacudida por el viento? ¿O qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido con ropa fina? Mirad, los que usan ropa fina están en las casas de los reyes. Entonces ¿qué salisteis a ver? ¿A ver a un profeta?... Amén, os digo: entre los que nacen de mujer no se ha levantado nadie más grande que Juan el Bautista» (Mt 11,7*b*-9.11*a*). Estas palabras sitúan a Juan por encima de los profetas, pero evitan un predicado mesianológico. Jesús renuncia también a deslindarse con respecto al Bautista[25].

El hecho de que Jesús recibiera de Juan el bautismo no se puede impugnar seriamente. Es evidente que ese hecho causó dificultades a la comunidad cristiana. Mt 3,14s nos informa de un diálogo que tuvo lugar con ocasión del bautismo, diálogo que tiene como trasfondo lo inadecuado que parecía el bautismo en el caso de Jesús. Lc 3,21 menciona únicamente el bautismo de Jesús en una oración secundaria y Jn 1,29-34 no habla siquiera de él. E. Haenchen[26] puso en duda recientemente el bautismo de Jesús, basándose principalmente en que en la predicación de Jesús hay subyacente una imagen de Dios distinta a la que aparece en la predicación del Bautista. Jesús habla, sí, del juicio, pero en sus labios la oferta divina de gracia resalta poderosamente en el primer plano. El Bautista no habló tampoco del reino de Dios, que es el motivo central de la predicación de Jesús[27]. Tampoco oímos que el Bautista hubiera he-

---

25. En el texto citado se efectúan algunos deslindes mediante la inserción del *logion*: «Sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» (Mt 11,11b) y la llamada «sentencia de los asaltantes» (11,12 / par Lc 10,16), que en su versión original debió de decir así: «La Ley y los profetas (llegan) hasta Juan. Desde entonces el reinado de Dios sufre violencia, y los violentos lo conquistan por la fuerza.» Véase Gnilka, *Matthäusevangelim* I, p. 412s.

26. *Weg*, p. 58-63.

27. Mt 3,2 es una armonización secundaria con Mt 4,17 y se debe a la redacción del evangelista.

cho milagros o que se hubiera ocupado de sanar enfermos. Pero, indudablemente, estas atinadas observaciones no pueden cuestionar la historicidad del bautismo de Jesús.

Ahora bien, en otro contexto más amplio, tales observaciones merecen que las tengamos en cuenta seriamente. Se afirma que, durante algún tiempo, Jesús perteneció al círculo de los discípulos del Bautista[28]. Jn 1,35-51 nos confirma, al menos, que algunos de los que fueron más tarde discípulos de Jesús habían sido antes discípulos de Juan. Entre ellos hay que contar a Andrés, hermano de Simón Pedro, y probablemente también a este último. Para defender que Jesús fue discípulo de Juan, se aduce concretamente aquel *logion* ya mencionado: «Después de mí viene uno que es más poderoso que yo...» (Mc 1,7 par)[29]. «Venir después de alguien» es, en realidad, expresión de que se es discípulo de alguien. Jesús utiliza poco más o menos la misma expresión en Mc 8,34: «Si alguno quiere venir en pos de mí *(opiso mou akolouthein)*, niéguese a sí mismo, etc.» Sin embargo, esa idea de posterioridad puede entenderse también en sentido temporal[30]. Entonces no significaría sino que el que es más poderoso aparecería más tarde temporalmente que el Bautista.

La afirmación de que Jesús fuera discípulo del Bautista podría confirmarse con dos observaciones que se hacen en el Evangelio de Juan, en el sentido de que Jesús también habría bautizado. Los patrocinadores de que Jesús fue discípulo del Bautista parten de que fue el bautismo de Juan el que Jesús habría administrado como discípulo del Bautista. En Jn 3,22 leemos: «Después de esto vino Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y estaba allí con ellos y bautizaba. Y Juan también bautizaba en Enón, cerca de Salim.» Pero esta afirmación se corrige en 4,1-3: «Cuando el Señor supo que los fariseos habían oído que Jesús hacía y bautizaba más discípulos que Juan —aunque Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos—, salió de Judea y partió otra vez para Galilea.» La corrección que figura entre guiones debe de ser la observación de un redactor más tardío[31]. Hay que contar con que en el cuarto evangelio se nos haya

---

28. Por ejemplo, Becker, *Johannes,* p. 12-15.
29. Véase Hoffmann, *Studien,* p. 24.
30. Pueden verse testimonios en Passow II/1, p. 497.
31. En 4,2 sorprenden el singular *kaitoige* y la falta del artículo delante del nombre de Jesús. Véase Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, p. 458, nota 2 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* I, p. 634, nota 4).

conservado una antigua reminiscencia[32]. Claro está que no se nos dice que Jesús hubiera bautizado como discípulo del Bautista, sino que él tenía sus propios discípulos. En caso de que Jesús mismo hubiera bautizado, su bautismo no se puede equiparar sin más con el bautismo de Juan. Qué sentido daba Jesús a ese bautismo, es algo que no vemos con claridad. No se le atribuye significación especial. ¿Tenía ese bautismo carácter preparatorio en el sentido de una buena disposición para escuchar el llamamiento de Jesús?[33].

La hipótesis de que Jesús hubiera sido durante algún tiempo discípulo del Bautista, encuentra *a fortiori* el problema ya mencionado anteriormente de que la actuación pública de Jesús, más tarde, se diferencia considerablemente de la del Bautista. Habría que contar entonces con que Jesús hubiera roto con Juan, o que hubiera tenido una experiencia especial: la experiencia de un encargo o de una vocación divina[34]. Pero de ninguna de ambas cosas tenemos indicios. Tampoco Mc 1,10s par puede aducirse en favor de esto último. Es cierto que Jesús anunció también el juicio[35]. Pero su predicación del juicio posee connotaciones propias y no puede separarse de su predicación del reino de Dios, y mucho menos en el sentido de que aquélla hubiera precedido temporalmente a esta última. Llegamos, pues, al resultado de que Jesús aceptó el movimiento del Bautista, se adhirió a él haciéndose bautizar por Juan, pero no fue su discípulo.

Después de eso, Jesús regresó de nuevo a Galilea, no a Nazaret, sino al territorio que queda a la orilla occidental y septentrional del lago de Genesaret, a fin de dar comienzo a su propia actividad. No eligió el desierto, sino el país benévolo y fecundo de los campesinos y los pescadores. En caso de que él hubiera ya trabajado en el círculo de los que rodeaban al Bautista y hubiera conseguido allí sus primeros discípulos, ello debiera considerarse únicamente como una especie de preludio.

---

32. Bultmann, *Johannes*, p. 122, cree más bien que 3,22-26 es una formación del evangelista.

33. Así, Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 449 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* I, p. 487).

34. U. Wilckens, *Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums*, en W. Pannenberg (dir.), *Offenbarung als Geschichte*, Gotinga 1961, p. 52-54, cuenta con tal suceso.

35. Véase Becker, *Johannes*, p. 86-104, que quería situar a Jesús, en su predicación del juicio, más cerca del Bautista.

Perspectiva. Si vamos siguiendo la historia de las tradiciones acerca del Bautista hasta su entrada en los evangelios, vemos que predomina una orientación, a saber, la de caracterizar a Juan como precursor de Jesús. Lo indeterminado en el anuncio de aquel que ha de venir, fue precisándose en este sentido. A la luz de la fe en Cristo, el Bautista fue preordenado y subordinado a Jesús. El paso decisivo lo observamos en la fuente de sentencias, en la que se recoge la predicación del Bautista y se la preordena a la predicación de Jesús. Algo parecido hace Marcos, el evangelista más antiguo, que da comienzo a su evangelio con la descripción de la actividad del Bautista, y con ello se convierte en modelo para los demás evangelistas. Si en la fuente de sentencias el Bautista aparece todavía más intensamente como el precursor del Hijo del hombre —Jesús— que viene para el juicio, y se enlaza así en términos generales con la predicación del Bautista, llena de intensiva expectación de la cercanía, vemos que la pregunta que Juan dirige a Jesús desde la prisión significa ya un punto de sutura en el desarrollo que está decantándose: «¿Eres tú el que viene, o debemos esperar a otro?» (Mt 11,3 par). Evidentemente, a esta pregunta se responde en sentido afirmativo. El deslinde del Bautista con respecto a Jesús, un deslinde que presenta a Juan como el precursor, va adquiriendo contornos cada vez más precisos hasta llegarse a la separación temporal entre ambos, en el sentido de que Jesús no comienza su vida pública sino cuando Juan ha sido ya encarcelado (véase Mc 1,14).

Bibliografía

C. Cichorius, *Chronologisches zum Leben Jesu*, ZNW 22 (1923) 16-20; F.J. Andersen, *The diet of John the Baptist*, Abr-n 3 (1961) 60-74; J. Gnilka, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, RdQ 3 (1961) 187-205; J. Pryke, *John the Baptist and the Qumran Community*, RdQ 4 (1964) 483-496; P. Vielhauer, *Tracht und Speise Johannes' des Täufers*, en íd. (dir.), *Aufsätze zum NT*, Munich 1965, p. 47-54; R. Schütz, *Johannes der Täufer*, Zurich 1967; W. Wink, *John the Baptist and the Gospel Tradition*, Cambridge 1968; M.S. Enslin, *John and Jesus*, ZNW 66 (1975) 1-18; H. Merklein, *Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret*, BZ 25 (1981) 29-46; G. Lindeskog, *Johannes der Täufer*, ASTI 12 (1983) 55-83.

V

EL MENSAJE DEL REINADO DE DIOS

Es indiscutible que el centro de la predicación de Jesús lo constituía el reinado de Dios *(basileia tou theou)*. Jesús habló incesantemente de él y lo explicó a través de parábolas. El reinado de Dios puede entenderse literalmente como el centro de la actividad de Jesús. Porque todo lo demás se ordena en torno a ese punto central. Y no sólo su mensaje, sino también su actividad como sanador y taumaturgo, y su imperativo ético. Y aunque hemos de preguntarnos acerca de la misión que Jesús reclamaba para sí, sin embargo ese mensaje nos servirá de orientación para responder a esa pregunta.

La vinculación de la predicación del reinado de Dios con la persona de Jesús se ve por el hecho de que tal vinculación predomina en los evangelios sinópticos. En el Evangelio de Juan ha quedado ya casi relegada por completo (tan sólo aparece todavía en Jn 3,3 y 5). Prosigue relativamente con mucha intensidad en los Hechos de los apóstoles. En ellos aparece todavía 6 veces el concepto de *basileia tou theou* (1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 28,23.31). Esto se explica por la concepción total de la doble obra de Lucas. En el *corpus* paulino encontramos ese concepto cuatro veces (Rom 14,17; 1Cor 4,20; Col 4,11; 2Tes 1,5). Dentro de otros escritos del Nuevo Testamento, hallamos también este concepto en el Apocalipsis (12,10). Esta averiguación es muy significativa, porque nos muestra los diferentes lenguajes teológicos dentro de los diversos escritos del Nuevo Testamento, y nos muestra también la vinculación de los sinópticos con Jesús.

Por lo que respecta a la terminología, hay que señalar que Mateo, en vez de hablar del reinado de Dios, habla del reinado de los

cielos *(basileia ton ouranon)*. No obstante, pervive aún en unos pocos lugares la expresión «reino de Dios» (Mt 12,28; 19,24[1]; 21,31.43). Surge la pregunta acerca de cómo habló Jesús, qué fórmulas prefirió él. La expresión «reinado de los cielos» suena más a judía. «Cielo» debe entenderse como sustitutivo del nombre de dios. El concepto de «reinado de los cielos» lo encontramos también en la literatura rabínica[2], aunque encontramos también el de «reinado de Dios». Pero en los rabinos hay la tendencia a emplear una circunlocución para designar a Dios, a fin de no profanar ese nombre usándolo a menudo[3]. A pesar de que los testimonios rabínicos puedan ser parcialmente tardíos, la tradición de Mateo enlaza aquí con una costumbre judía. Ahora bien, el primer evangelista no introduce en su evangelio la expresión «reinado de los cielos» por temor a profanar el nombre de Dios, porque en cuatro ocasiones ha dejado sin cambio alguno la antigua fórmula. Sino que lo hace por consideraciones teológicas. Le parecía a él que «reinado de los cielos» era una expresión muy apropiada para circunscribir la universalidad y el poder que abarcaba al mundo entero, de la esperada revelación del reinado de Dios[4]. Por eso, a pesar de su sabor judío, creemos que es secundaria la expresión que habla del reinado de los cielos. Jesús habló del reinado de Dios.

En cuanto a la manera de traducir a nuestras lenguas vernáculas la expresión de *basileia tou theou*, hay diversas propuestas: reinado, reino, realeza de Dios. Debe preferirse la traducción de «reinado de Dios». Es muy acertada para todos los pasajes pertinentes. En cuanto a las sentencias denominadas «de entrada en el reino», que hablan de ser admitidos en la *basileia*, y a otras expresiones metafóricas, se recomienda la traducción de «reino de Dios»[5]. La palabra reinado habrá quedado quizás desacreditada por el mal uso que de ella han hecho los hombres. Pero sigue siendo válida para su aplicación a Dios. El reinado de Dios es distinto del reinado ejercido por los hombres. Jesús, al poner en el centro de su predicación el reinado de Dios, puso finalmente en claro que Dios, para él, es el

1. Algunos manuscritos del texto ofrecen en este lugar la lectura «reinado de los cielos».
2. Las citas pueden verse en Billerbeck I, p. 172-184.
3. Y, así, se hablaba también del nombre de los cielos, de la maldición de los cielos, de ocuparse de los cielos, etc. «Cielos», en todos estos casos, sustituye a la palabra «Dios».
4. Véase Kretzer, *Herrschaft,* p. 24s.
5. Véase Schnackenburg, *Herrschaft,* p. 247 (trad. cast., *Reinado,* p. 275).

centro. Vamos a desarrollar ahora en sus diversas dimensiones el concepto de reinado de Dios en la predicación de Jesús.

Bibliografía

G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT*, Gütersloh 1929; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, París 1937; O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, Zollikon-Zurich ²1946; R. Morgenthaler, *Kommendes Reich*, Zurich 1952; M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg ³1956; J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, París 1957; A. Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches*, Stuttgart-Würzburgo 1971; N. Perrin, *Jesus and the language of the Kingdom*, Londres 1976; J. Gray, *The biblical doctrine of the Reign of God*, Edimburgo 1979; J. Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, RevSR 53 (1979) 164-176; A.M. Hunter, *Christ and the Kingdom*, Edimburgo 1980; J.A. Baird, *Rediscovering the power of the Gospels*, Wooster 1982.

1. *Jesús habla en parábolas*

Jesús proclamó el reinado de Dios. Hablaba de él, haciéndolo una y otra vez en parábolas. El hijo de Galilea revestía sus pensamientos «del ropaje de su patria e iba conduciendo con mano segura a sus fieles, haciéndolos pasar de lo conocido a lo desconocido, del mundo de los sentidos al reino de los cielos»[1]. Las parábolas, al pintarnos lo ya conocido, más aún, lo cotidiano, hacen surgir ante nuestra mirada espiritual la vida de las personas sencillas de tiempo de Jesús: la vida del agricultor que siembra a voleo la semilla en su campo, del pescador que tira de su red de arrastre, y también del ciudadano de Jerusalén que da un banquete o sube al templo para orar. La historia llena de vida que cautivaba al oyente, la imagen que aun hoy día es capaz de fascinar al lector que se abre a ella, pero que se trasciende a sí misma y nos señala el reinado de Dios, nos hacen comprender ese reinado y sentir su presencia.

La investigación de estos últimos decenios se ha ocupado intensivamente de las parábolas de Jesús. Puesto que en esa investigación, se contempló también, aunque con diferente ponderación, a Jesús el narrador de las parábolas, y se tomó en serio esas parábolas como palabra de él, utilizaremos sus resultados para integrarlos en

---

1. Jülicher, *Gleichnisreden* I, p. 145.

la problemática que a nosotros nos interesa. Por eso, vamos a presentar —aunque de manera selectiva y comprimida— diversas formas de interpretar las parábolas: interpretaciones que, conforme a nuestro interés, comprenderemos como diversos intentos de llegar hasta la palabra de Jesús. Para facilitar al lector el acceso, presentaremos intuitivamente las formas de interpretación, tomando como ejemplo una sola parábola. No sólo habrá que describir el enfoque interpretativo del correspondiente autor, sino que además habrá que ofrecer la interpretación que él da de la parábola seleccionada. El enfoque interpretativo se aclarará también algo mediante la interpretación concreta que se haya dado. Como ejemplo elegiremos la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-16). Su texto dice así:

Porque el reino de los cielos es como un hombre, hacendado, que salió temprano en la mañana para contratar obreros para su viña. Y cuando se entendió con los obreros en un denario por el día, los envió a su viña. Y salió como a la hora tercera, y vio en la plaza a otros que estaban desocupados; y les dijo: Id también vosotros a la viña, y os daré lo que sea justo. Y ellos fueron. Salió otra vez como a la hora sexta, y a la novena, e hizo lo mismo. Y salió como a la hora undécima, y encontró a otros parados, y les dijo: ¿Por qué habéis estado aquí desocupados todo el día? Ellos le dijeron: Porque nadie nos contrató. Él les dijo: Id también vosotros a la viña. Y al atardecer, el hacendado le dijo a su administrador: Llama a los obreros y págales su jornal comenzando con los últimos hasta los primeros. Y cuando llegaron los que habían sido contratados como a la hora undécima, cada uno recibió un denario. Y cuando llegaron los que fueron contratados primero, pensaban que recibirían más; pero ellos recibieron también un denario cada uno. Y cuando lo recibieron, se quejaron del hacendado, diciendo: Estos últimos han trabajado sólo una hora, pero los has hecho iguales a nosotros que hemos soportado el peso y el calor abrasador del día. Pero él respondió y dijo a uno de ellos: Amigo, no te hago ninguna injusticia; ¿no te ajustaste conmigo por un denario? Toma lo que es tuyo, y vete; pero yo quiero darle a este último lo mismo que a ti. ¿No me es lícito hacer lo que quiero con lo que es mío? ¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno? Así, los últimos serán primeros, y los primeros últimos.

a) ¿Cómo entendió A. Jülicher (el fundador de la moderna investigación sobre las parábolas) las parábolas como palabra de Jesús? ¿Y cómo interpretó en concreto la presente parábola como palabra de Jesús? Jülicher es consciente de la distancia que hay entre los evangelios y Jesús. El sentido que el evangelista saca de una parábola no es el mismo que el que Jesús asoció con ella. Los evangelistas no sabían ya cuándo Jesús había pronunciado una pa-

rábola y ante qué grupo de oyentes lo había hecho. Por eso, vemos que en los evangelios las parábolas se hallan insertadas en distintos contextos. No obstante, sería posible redescubrir el sentido original de la parábola. Para Jülicher es fundamental la idea de que los evangelistas entendieron las parábolas como discursos oscuros y difíciles de comprender y que necesitaban interpretación. Se atenían así a una concepción de las parábolas que existía ya en el judaísmo helenístico. La parábola se convierte en hermana gemela del enigma. Contendría un pensamiento completo, sería un discurso comparativo y ocultaría un sentido más profundo. El carácter enigmático que venía dado con las parábolas, lo ve Jülicher en el hecho de que hayan penetrado alegorías en la tradición. La alegoría convirtió el discurso de las parábolas en un discurso impropio que en cierto modo necesitaba traducción[2].

Si queremos hallar el sentido orginal de la parábola, entonces debemos eliminar las alegorías que se han introducido. Así reza la regla fundamental de la reconstrucción. Jülicher se orienta en todo ello por una comprensión de la parábola acuñada por Aristóteles. De esta manera, la parábola de Jesús se clasifica como discurso argumentativo y se concibe como medio de probar algo. Evidentemente, la parábola se considera como una forma de discurso que está clara en sí misma y que se comprende sin más. Con ayuda de la parábola se hace doble, por decirlo así, el hilo del discurso. Además de la cosa expresada está la imagen. La imagen, a la que los oyentes asienten de buena gana, es utilizada por Jesús para moverlos a asentir también a la cosa expresada, frente a la cual podrían sentirse objeciones. La parábola es una prueba que va de lo admitido a algo análogo que todavía no está admitido. La verdad, expresada en forma de imágenes, es más vigorosa que la verdad abstracta. Se comprenderá plenamente la parábola como medio de probar algo, cuando se averigüe el punto de comparación entre la imagen y la cosa expresada. En esta orientación hacia un punto de comparación radica la claridad del discurso en parábolas, frente a la multitud de estratos de la alegoría[3].

La claridad o escasez de las reglas de interpretación aparece a su vez en la interpretación de la parábola antes citada. En su contenido de imagen nos habla del propietario de una viña que paga a todos el mismo salario, tanto a los que llegaron primero al trabajo como a los

2. Véase Jülicher, *Gleichnisreden* I, p. 1s, 39-42, 49.
3. I, p. 69-72.

que llegaron a él a última hora. Los unos reciben lo que es justo; los otros experimentan la bondad del amo. Lo *agathon* puede subsistir junto a lo *dikaion,* porque los regalos no se pueden exigir. Por eso, no tienen derecho a murmurar los que han recibido lo que era justo, porque ellos no hayan recibido regalos. Sólo la envidia pone objeciones a la bondad, y no un imaginario sentido de la justicia. El *tertium comparationis* es el mismo salario recibido por un trabajo desigual. Éste es también el título que Jülicher da a la parábola. La realidad de la que en ella se trata es el reino de Dios. Sus puertas están abiertas para todos: para los justos y para los pecadores. Lo que los justos reciben obligatoriamente como recompensa merecida de su piedad *(sic)*, eso se lo regala Dios gratuitamente, por pura gracia, a los pecadores arrepentidos. En este sentido quería Jesús que se entendiera la parábola. Cuando Jülicher habla de la aritmética judía, de la presunción farisaica que cree en los propios méritos, presunción a la que le parecía *proton pseudos* la promesa que Jesús hacía del reino de Dios para todos, está indicando prudentemente un posible círculo de destinatarios[4].

La reconstrucción de la parábola original y de su sentido no le parece cosa difícil a Jülicher, porque el Evangelio de Mateo o la tradición no la han reelaborado sino en dos aspectos: primeramente por el contexto, y en segundo lugar añadiendo la sentencia que se lee en el v. 16: «Así, los últimos serán primeros, y los primeros últimos» (en 19,30 aparece en sucesión inversa)[5]. Con esa pequeña intervención se ha modificado con graves consecuencias el sentido de la parábola. Ahora el pago del salario se ha convertido en alegoría del juicio final. El pago de los salarios, que comienza por los últimos que han acudido a trabajar, es expresión más bien de la bondad del Señor, pero pierde su significado en favor de la idea de la inversión de los valores. La exhortación: «¡Toma lo que es tuyo, y vete!» adquiere tono algo amenazador. Al mismo tiempo, el propietario de la viña se convierte en metáfora de Dios, y la viña se convierte en metáfora de Israel o de la Iglesia. Queda indicada ya la ulterior alegorización que la parábola ha de experimentar en la tradición eclesiástica y que sólo se halla iniciada en Mateo. En virtud de esa alegorización, se consideran las distintas horas en que se contrata a los trabajadores como la historia completa de la humani-

4. *Gleichnisreden* II, p. 465-467.

5. Además, Jülicher, *Gleichnisreden* II, p. 463, cuenta con que el texto original hubiera dicho: Págales *el mismo* salario.

dad desde Adán hasta Cristo; el denario que se recibe de jornal se considera como la condición de hijos de Dios; y en el administrador de la viña se ve a Cristo, etcétera[6].

Contra el enfoque interpretativo de Jülicher hay que señalar críticamente que su falta principal consiste en la idea que toma prestada de Aristóteles. Sus méritos en la investigación de las parábolas son indiscutibles. Pero Jesús, indudablemente, se halla muy lejos de Aristóteles. Es muy cuestionable que las parábolas de Jesús estén constituidas por dos sentencias determinadas en el sentido de las relaciones lógicas del juicio. Hay que dejar espacio a la metáfora[7]. Jesús no argumenta contra la duda, y con sus parábolas no pretende primariamente enriquecer el conocimiento de sus oyentes[8]. Él pretende más.

b) Basándose en los trabajos de Jülicher, otra tendencia interpretativa, caracterizada por los nombres de J. Jeremias y E. Linnemann, se esfuerza en lograr un acceso específico al Jesús de las parábolas. Esta orientación está caracterizada por un estricto sentido histórico. El sentido original de la parábola se podrá averiguar únicamente cuando se logre reconstruir la situación histórica en la que se narró una vez la parábola. Cada una de las parábolas está anclada por completo en su situación; nació de una hora para una hora. Cuando Jeremias[9] describe la tarea que hay que realizar, como recuperación del lugar histórico de la parábola en la vida de Jesús, vemos que Linnemann es de su mismo parecer. El intérprete tendría que reflejar la situación original, de la que no podría desligarse el sentido permanente de la parábola como verdad eterna. Cuando uno quiera saber cómo puede realizarse esa tarea, se enterará de más cosas leyendo a Linnemann. La ingeniosa autora no sólo opina que las parábolas de Jesús estaban dirigidas predominantemente contra sus adversarios, sino que además las considera —herencia de Jülicher— como medio de probar algo. La autora asiente a la separación entre la mitad de imagen y la mitad de cosa expresada. Pero objeta que sería equivocado imaginarse que la mitad de imagen, considerada en sí misma, fuera incompleta. Lejos de eso, la narración de parábolas, en la situación en que se hallaba Jesús, sería toda su palabra, palabra que no necesitaría interpretación, porque

---

6. II, p. 468-471.
7. Véase Klauck, *Allegorie*, p. 4-12.
8. Véase Jüngel, *Paulus und Jesus*, p. 95s.
9. *Gleichnisse*, p. 18 (trad. cast., *Parábolas*, p. 25).

podría entenderse inmediatamente por la situación. Tan sólo para el lector y el intérprete más tardío, que ya no conoce la situación, se añadiría el sentido de la parábola, es decir, la mitad de cosa, como un segundo elemento que viniera a sumarse a la narración de la parábola. Para la reconstrucción de la situación hay que tener en cuenta el modelo del entrecruzamiento. Esto significa que, en la narración lograda de una parábola, se integra la concepción —casi siempre de resistencia— del oyente y, de esta manera, el oyente deja oír su voz, también él, en la parábola, aunque de manera indirecta. Por tanto, en la parábola se entrecruza y entrelaza el juicio del narrador acerca de la situación problemática con el del oyente. El narrador recoge este último juicio, concediendo algo de espacio al oyente, pero se sobrepone a él con su propio juicio. Tan sólo si se tiene en cuenta ese entrecruzamiento, se logrará saber lo que Jesús dijo verdaderamente. Por eso, no es suficiente una interpretación que se oriente hacia un único punto de comparación[10].

En la interpretación de la parábola de Mt 20,1ss, Jeremias[11] y Linnemann[12] están de acuerdo en que dicha parábola debe leerse sobre el trasfondo de la comunión de mesa que Jesús tenía con los publicanos y los pecadores, comunión de mesa contra la que habrían protestado los escribas y los fariseos. Mientras que Jeremias se contenta con decir que Jesús, con la parábola, quería justificar la buena nueva contra quienes la criticaban, Linnemann penetra más hondo. La autora ve en la narración de la parábola una contraimagen de Jesús, que éste contrapone a la imagen firmemente establecida que sus contrarios tienen del derecho y el orden en el mundo de Dios. Ellos tienen la impresión de que con la conducta de Jesús se ve atacado de la manera más violenta el orden sustentado por ellos, y que está determinado por las obras y la recompensa de las mismas, incluso en el ámbito religioso. La parábola hace ver claramente que esa conducta que a ellos les parece un quebrantamiento del orden jurídico, pone de relieve verdaderamente la bondad y el amor, que nadie puede desaprobar. El entrecruzamiento del juicio de los adversarios y del juicio de Jesús aparece especialmente, según Linnemann, en aquellas palabras, llenas de irritación: «Los has hecho iguales a nosotros», y en la respuesta que da Jesús: «¿Es tu ojo malo porque yo soy bueno?» Además, la autora ve en la parábola la

10. Linnemann, *Gleichnisse*, p. 27-41.
11. *Gleichnisse*, p. 33-35 (trad. cast., *Parábolas*, p. 48-51).
12. *Gleichnisse*, p. 92-94.

importancia cristológica de la historia, que daría ocasión para comprender que en el amor de Jesús a los pecadores se ha manifestado la bondad de Dios, la cual debiera mover a los oyentes a una correspondiente comprensión y conducta.

Indudablemente, esta orientación interpretativa ha hecho también que avance la comprensión de la parábola. Pero habrá que preguntarse críticamente si se puede cargar este significado sobre la reconstrucción histórica de la situación de la narración de una parábola. Por de pronto, H. Schürmann señaló ya que se desconocen las parábolas de Jesús, cuando se pregunta acerca de las situaciones concretas de las mismas en la vida de Jesús[13]. En otro lugar, Linnemann traslada también la significación de las parábolas a lo que ella, siguiendo a M. Heidegger a quien cita, denomina el acontecer del lenguaje: «El lenguaje habla. ¿El lenguaje? ¿Y no el hombre?... El hombre habla, en cuanto él corresponde al lenguaje. El corresponder es oír»[14]. Con esto tenemos ya la transición para lo que sigue.

c) D.O. Via lanzó la idea clave de que las parábolas son objetos estéticos. Esto quiere decir que las parábolas —lo mismo que otras obras literarias— deben considerarse como magnitudes autónomas, subsistentes en sí mismas. Su autonomía, el hecho de estar vueltas hacia adentro, aparece en la sólida vinculación que existe entre los diversos elementos narrativos *(pattern of connection)*. El sentido está inherente en la unidad fisionómica de forma y contenido. Concretamente, los numerosos elementos de la parábola, dentro de su esquema que los vincula como un conjunto, contienen una comprensión de la existencia que quiere ser comunicada. La hipostatización mítica del lenguaje («El lenguaje habla») parece que se toma en serio. En su vigor estético, la parábola es capaz de cautivar de tal manera la atención del oyente, que dicha atención se oriente por completo al esquema de la comprensión existencial producida en la historia e invite a una decisión. La concentración de la interpretación en el *tertium comparationis* se rechaza lo mismo que se rechaza el entrecruzamiento de los juicios del narrador de la parábola y de sus oyentes en una situación de la vida de Jesús que debiera reconstruirse, que era lo que constituía el empeño de Linnemann.

---

13. *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín ²1964, p. 342-370, concretamente p. 352.

14. *Gleichnisse*, p. 38-41. Véase M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 33 (trad. cast., *De camino al habla*, Barcelona 1987).

Se encuentra incluso la afirmación de que la obra literaria, por ser autónoma, es independiente de su autor; que existirían, sí, vinculaciones con la vida de éste, pero que la obra no podría explicarse por reducción a la biografía de su autor o al ambiente en que éste vive. Se reprocha a Linnemann por haber trasladado la atención del oyente desde el conocimiento de una situación histórica a la parábola, en vez de trasladarla de la parábola a una nueva comprensión de sí mismo, a una existencia que hay que ganar de nuevo[15].

No necesitamos seguir estudiando aquí las notables explicaciones hermenéuticas que se orientan hacia la comunicación del mensaje de la parábola. Después de todo lo dicho, podríamos tener la impresión de que Via no tiene absolutamente ningún interés en definir la función de las parábolas dentro de la actividad del Jesús histórico. Pero no ocurre tal cosa. Y, así, se nos dice una vez que *Jesús* habría reunido en las parábolas la presencia de Dios y el contexto de la vida cotidiana[16]. En otro lugar se explica que Jesús, con sus parábolas, hizo que la atención de sus oyentes convergiera hacia esa presencia de Dios, y que las conexiones de referencia con aspectos de la vida de Jesús serían de importancia subordinada. Va más allá de esto la observación de que las parábolas deben ponerse en relación con la situación de Jesús como con un conjunto[17].

Lo que quiere decir esto, se explica en un capítulo que lleva el título «Las parábolas y la autocomprensión de Jesús»[18]. Quiere decir que la nueva comprensión de la existencia, que él ofrece a los oyentes en la crisis de sus vidas, sería aquella comprensión por la que él mismo se habría decidido. Él realizó la existencia, que las figuras trágicas de sus parábolas no alcanzan a realizar y que el hijo pródigo realiza sólo parcialmente por su camino de la muerte a la vida. Jesús arriesgó decididamente la renuncia tanto a la pasividad orientada hacia la seguridad de sí mismo como también con respecto a una actuación que se confirmara a sí misma. Jesús rechazó toda autoprotección proyectada por él mismo y se hizo completamente dependiente de la fuerza conservadora del Dios clemente pero oculto, etc. De esta manera, las parábolas —para Via— se convierten en la clave de la autocomprensión de Jesús, en la expresión de una

15. *Gleichnisse*, p. 33s, 58s, 77-80.
16. P. 56.
17. P. 88 y 31. Con la última declaración recoge Via una concepción de C.H. Dodd.
18. P. 189-195.

cristología implícita. La relación íntima con él es necesaria, porque la salvación solamente puede acontecer, y la autenticidad solamente puede ser posible para nosotros, cuando la existencia auténtica es también existencia acontecida y plenamente realizada, y no sólo representada. Puesto que las parábolas anuncian la intervención de Dios y lo hacen particularmente con sus rasgos sorprendentes e inverosímiles, Jesús reclamó para sí que su conducta es la acción de Dios. Así aconteció la llegada del reinado de Dios como la posibilidad de la llegada de la fe. En todo ello Jesús se convirtió en el modelo de la fe.

Aplicada a la parábola de los obreros de la viña, esta comprensión significa que la dimensión divina se percibe principalmente en la sorprendente conducta del amo al pagar el salario. Si la dimensión divina cruza nuestra realidad cotidiana, puede evocar una crisis de lo que constituye la suprema importancia dentro de lo normal. Nuestra existencia depende de que aceptemos los actos de gracia divinos, que hacen añicos nuestros cálculos de cómo deben estar ordenadas las cosas en el mundo. Dios da graciosamente al hombre que no tiene un lugar. El que no acepte el acto clemente y gracioso de Dios como el sentido de su propia vida, podrá perderse a sí mismo, o —como dice Via— podrá sufrir la pérdida trágica de su propia existencia. Hay que tener en cuenta que este autor entiende el v. 14: «Toma lo que es tuyo, y vete» como la exclusión que aparta de la bondad de Dios. Más allá del marco de la interpretación de la parábola como acontecimiento autónomo del lenguaje, Via señala referencias a Jesús, aunque subordinadas a la interpretación. Jesús habría dirigido quizás la parábola hacia sus adversarios, para defender su propia comunión de mesa con los pecadores. La parábola poseería en sí misma tendencia alegórica en la persona del propietario de la viña, el cual es, ciertamente, el personaje principal, pero que no se ve llevado al cambio constante de la sucesión narrativa. Esto podría querer remitir a Jesús y a su acción[19].

Para lo que a nosotros nos interesa, es importante que en esta interpretación de la parábola se mantenga la vinculación entre el mensaje y el mensajero, entre la parábola y Jesús. Habrá que preguntarse críticamente si está en consonancia el significado de las parábolas como mediadoras de una comprensión de la existencia y, con ello, la definición de la fe como adquisición de esa nueva comprensión de la existencia. Exegéticamente es cuestionable la inter-

19. P. 140-146.

pretación que se hace del v. 14, pero también ella está asociada a una filosofía contemporánea.

d) En W. Harnisch[20] parece que la palabra de la parábola está más intensamente independizada y desligada de la persona de Jesús. Es verdad que la parábola, en cuanto forma lingüística de carácter poético e imaginativo, se considera como característica de la predicación de Jesús. Y, habiendo preguntado acerca de las relaciones entre el mensaje y el mensajero, recibimos la respuesta de que el mensaje escatológico de Jesús lo convertiría a éste en la singularísima persona escatológica[21]. Sin embargo, la interpretación adecuada de las parábolas sería únicamente aquella que las tomara en serio como magnitud autónoma. La parábola de Jesús hace que se escuche a Dios. Y lo consigue hablando el lenguaje de amor. El reino de Dios acontece, cuando el oyente deja que ese amor le toque y que adquiera forma en su vida. Cuando Harnisch exige que tomemos en conjunto el mensaje contenido en las parábolas y lo entendamos como una especie de armonía musical en la que las diversas narraciones se apoyan mutuamente, esa tesis se acerca quizás a la idea manifestada anteriormente de que las parábolas deben ponerse en relación con la situación de Jesús como con un conjunto.

Para lo que aquí nos interesa es muy útil la observación de que las parábolas experimentan en el plano de los evangelios un desplazamiento de sentido, una notable modificación de su característica lingüística. Con anterioridad, las parábolas hacían que apareciese una nueva dimensión del ser; hablaban aquel lenguaje que es capaz de transformar todo lo real. Pero, encuadradas en el evangelio, las parábolas cumplen con un fin interpretativo, tratan de comunicar un conocimiento, se empobrecen hasta convertirse en la fuerza probativa de un argumento. Este cambio total de la parábola sería necesario, porque en el evangelio está en juego la fuerza de convicción del mensaje. Esta comprobación ayuda a entender que sería posible averiguar el sentido de la parábola anterior a su encuadramiento en los evangelios.

Lo que acabamos de decir puede ilustrarse con ayuda de la parábola de los obreros de la viña[22]. El v. 14 no lo entiende Harnisch —por oposición a Via— como exclusión, sino como la posibilidad abierta de llegar a un entendimiento. La provocación inaudita, que

20. *Gleichniserzählungen*, p. 305-312.
21. P. 309. Lo último es formulación de Jüngel. Véase *Paulus und Jesus*, p. 190.
22. P. 177-200.

consiste en la vulneración de la norma de lo fáctico, es decir, del pensamiento orientado hacia la actuación, se cambia luego adoptando una dirección subversiva, por cuanto dirige la mirada únicamente hacia la bondad: «¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno?» (v. 15). El final solicita comprensión y entendimiento para los que se hallan en el rol de los primeros, que están irritados. Tal mundo transformado a la luz del amor, se le exige al oyente como posibilidad permanente y triunfadora.

En Mateo la parábola se ha deformado hasta convertirse en una instrucción sobre el reino de los cielos. El cambio de puestos de los primeros y de los últimos, que originalmente sería un rasgo accidental, se convierte para el evangelista en el punto cardinal y en la posibilidad de describir el juicio del fin de los tiempos. Además, se habría adoptado una actitud frente a la discriminación de los «pequeños» en el seno de la comunidad.

Tampoco Harnisch nos ha obstruido, ni mucho menos, el camino hacia Jesús. Aunque la palabra de Jesús en la parábola haya sido desligada de su situación original, por razón de la simultaneidad de la comunicación, sin embargo esa palabra sigue siendo la palabra de Jesús. Si la independización hipostatizada de la palabra se extendiera de paso como una palabra separada y separable del amor de Jesús, en virtud del nuevo ser desligado del amor, entonces estaría indicado formular objeciones. Sin embargo, esa separación creo yo que no se da en Harnisch, tanto más que él pone de relieve la cruz como el lugar del amor de Dios. El mensaje acerca del amor de Dios que transforma el ser, ese mensaje que las parábolas nos ofrecen, no podrá supremamente entenderse, hacerse eficaz y convencer sino en el contexto de la vida de Jesús, donde él realizó ese amor. Si aconteció una vez el reino de Dios, entonces él fue quien lo hizo acontecimiento.

2. *La oferta de la salvación*

a) Con la parábola de los obreros de la viña se toca uno de los temas fundamentales de la predicación de Jesús, a saber, dar a conocer la incomprensible bondad de Dios. Puesto que la bondad de Dios no es una cosa cualquiera, sino que es la energía por la que el hombre es capaz de arrostrar y plasmar con sentido su vida y su muerte, estamos tocando lo que es supremamente decisivo. La bondad tiene que ver con el reinado de Dios, prescindiendo enteramen-

te de si la fórmula de introducción de la parábola que hace referencia al reinado de los cielos es original o no. Probablemente, esa fórmula fue incluso plasmada por Mateo. Más importante es percibir la referencia que el contenido hace al reinado de Dios.

Podemos partir con seguridad del hecho de que Jesús narró una vez esa parábola. Damos con las intenciones de Jesús, cuando la desligamos del marco que tiene en Mateo. De todos modos, Mateo sabe también que se trata de una acción divina transformadora, aunque él trasponga esa acción al juicio del fin de los tiempos y haga además que la bondad de Dios quede en segundo plano en relación con el juicio divino, al poner de relieve la inversión de valores que va a tener lugar en el juicio. Con Jesús, la parábola terminaba con la referencia a la bondad: «¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno?»

Es aconsejable e incluso preceptivo en el marco de la nueva investigación sobre las parábolas el dejar ante todo que la parábola hable por sí misma. Es un texto completo en sí mismo, un mundo que descansa en sí mismo, un objeto estético. Luego nos damos cuenta de que el mundo de la parábola vive especialmente por dos portadores de la acción. Primeramente está el hacendado, el amo de la viña, quien —como soberano— pone en marcha toda la acción y la determina hasta el fin, comenzando por la contratación de obreros a distintas horas del día, hasta llegar al pago de sus salarios. Por otro lado, están los obreros llamados de mañana que reciben su paga en último lugar y que se convierten en testigos presenciales del salario que reciben todos los demás. En todo ello es importante la contraposición que se hace entre los primeros y los últimos. La indicación narrativa aguza el carácter dramático de esa confrontación. Hay que observar, además, que tan sólo es de importancia la relación que los primeros van a adquirir con los últimos. La relación de los últimos con los primeros no desempeña ningún papel.

Esto significa que la acción iniciadora del soberano de la acción instaura un nuevo orden. En ese orden no se puede ya cuestionar nada, en cierto modo. Las murmuraciones de los descontentos tienen lugar después que se ha pagado ya el salario. El amo de la viña no negocia con ellos. Se entendió con ellos en un denario. Lo único que solicita es comprensión y acuerdo con su manera de obrar. Sus argumentos son que él no ha vulnerado para nada la justicia: «¿No te ajustaste conmigo por un denario?» Y argumento es también su bondad. En todo ello, la justicia está claramente subordinada a la bondad, porque la bondad establece un nuevo orden y con ello un nuevo pensar acerca de la justicia. En términos teoló-

gicos claros, esto quiere decir que todos los hombres dependen de la bondad de Dios, o más exactamente —porque no sólo se instruye sino que además se otorga— que todos los hombres reciben la bondad de Dios. De ahí se deriva una nueva relación de los hombres entre sí. El que es consciente de haber recibido la bondad divina no podrá ya erigirse en juez sobre otros.

La novedad de la nueva justicia aparecerá con más relieve todavía si la comparamos con una parábola rabínica que es, sí, posterior, pero que puede servir de antítesis objetiva de nuestra parábola. También en ella se paga con el mismo salario diferente tiempo de trabajo. Pero el que trabajó sólo dos horas recibe todo el salario, porque en dos horas hizo más que los otros durante todo el día[1]. Sin embargo, la mentalidad de los descontentos corresponde a lo que es usual en la vida cotidiana. Precisamente en la confrontación con la mentalidad de la vida cotidiana, agudamente caracterizada, aparece luminosamente en Jesús el nuevo orden de la bondad.

La promesa del nuevo orden adquiere su validez por ser Jesús el que lo promete. Si se separa de su persona la palabra, si se desliga la parábola de la acción de Jesús, al independizarla y convertirla en una magnitud «absoluta», entonces la convertimos en una metáfora que no dice nada. La vinculación con su persona no tiene forzosamente la consecuencia de que adquieran significación metafórica los diversos rasgos de la parábola, significación según la cual los primeros, por ejemplo, serían los fariseos o los últimos serían los pobres del país. A pesar de todo, la estructura total de la narración corresponde a una experiencia que se remonta a la vida de Jesús. Es verdad que la mentalidad de los protagonistas que se rebelan contra la bondad es, por decirlo así, atemporal. Pero la bondad que la palabra de Jesús proclama se experimenta en las acciones de Jesús. De esta manera, la palabra no se convierte en simple ilustración de la actividad de Jesús. Pero la palabra perdería su permanente fuerza creadora de salvación, si no estuviera respaldada por él. En la palabra y en la acción de Jesús la salvación se hace acontecimiento presente. Es el orden definitivo: ese orden que él quiere establecer. Es la salvación definitiva prometida por él.

En las parábolas se representa incesantemente la salvación comunicada por Jesús. Así aparece, a una luz algo distinta, en la pa-

---

1. La parábola se trasmite en diversos lugares de la literatura rabínica: jBer 2,3*c*; Prd r 5,11; Hl r 6,2. La parábola se halla expuesta detalladamente en Jeremias, *Gleichnisse*, p. 137s (trad. cast., *Parábolas*, p. 170s).

rábola del esclavo despiadado (Mt 18,23-35). También aquí hay que desligar primero la historia de su entrelazamiento con el contexto del Evangelio de Mateo. Este evangelista acentuó en ella —de manera parecida a como lo hizo en la parábola de los obreros de la viña— la idea del juicio y con ello acentuó el castigo. Pero eso se discute. Se discute también que, en él, el conjunto se dirija a los discípulos y, por conducto de ellos, a la Iglesia postpascual. El evangelista logró esa reorientación creando un marco correspondiente. Precede a todo un diálogo entre Pedro y Jesús, introducido por la pregunta del discípulo: «Señor, ¿cuántas veces le perdonaré a mi hermano sus ofensas contra mí?» (18,21s)[2]. Al final, se resume en este mismo sentido la narración con aquella frase: «Así también hará mi Padre celestial con vosotros, si cada uno de vosotros no perdona de corazón a su hermano» (18,35). Si prescindimos de este marco, la parábola recupera su público original: un público no determinado. Pero, además, habrá que considerar que el v. 34 no pertenece al contenido básico de la narración, ya que en él se habla de la entrega del culpable a los siervos que iban a hacer de verdugos, hasta que aquél hubiera pagado toda la deuda. Se ha querido conservar el versículo haciéndose referencia a la existencia trágica de la que hablaría el narrador en el sentido de: El que se hace indigno del perdón, pierde su propia existencia[3]. Pero el antiguo final hay que buscarlo en el v. 33. El final es, como algunas figuras que Jesús emplea en su argumentación, una pregunta que queda en suspenso: «¿No deberías tú también haber tenido misericordia de tu compañero en la esclavitud, así como yo la tuve de tí?» Veremos luego que el v. 34 invierte casi la argumentación. Con él la perspectiva del juicio se convierte en el motivo decisivo.

Tal vez Mateo introdujo también la gigantesca suma de 10 000 talentos. Que podemos atribuirle esto, lo vemos por la parábola de las sumas de dinero confiadas en mano de esclavos (Mt 25,14-30 / Lc 19,12-27). Y, así, en la parábola del esclavo despiadado pudo tratarse antaño de una elevada suma que no se puede ya concretar[4]. El público de Jesús estaba constituido principalmente por gente pobre,

---

2. El fondo del diálogo lo constituye aquel *logion* del Señor, de la fuente Q: «Y si se arrepiente, perdónale. Y si peca contra ti siete veces al día, y vuelve a ti siete veces, diciendo: Me arrepiento, perdónale» (Lc 17,3s).

3. Véase Via, *Gleichnisse*, p. 133-136.

4. Con los 10 000 talentos entró el rey en la historia, que en otro tiempo debió de hablar de un amo (véase 18,27.31s) y de su esclavo. También *prosekynei* en el v. 26 podría ser una lección secundaria que hubiera desplazado a *parekalei* (véase el v. 29).

y él se atenía en su predicación a ese ambiente. Contamos con que la forma básica de la narración fue la siguiente:

Un amo quiso ajustar cuentas con sus esclavos. Pero, al comenzar a ajustar cuentas, le trajeron a uno que era deudor (de una gran suma). Pero como no tenía nada para pagar la deuda, le mandó el amo que vendiera a su mujer y a sus hijos y todo cuanto poseyera, y que pagase la deuda. Entonces se postró el esclavo, le pidió y dijo: Ten paciencia conmigo y te lo pagaré todo. Se apiadó el amo de aquel esclavo y lo dejó libre. También le regaló lo que le había prestado. Pero aquel esclavo salió y encontró a uno de sus compañeros esclavos que le debía cien denarios. Le agarró, le apretaba el cuello y le decía: ¡Paga lo que debes! Entonces su compañero esclavo se postró, le rogaba y decía: Ten paciencia conmigo y te lo pagaré. Pero él no quiso, sino que se fue y lo metió en la cárcel hasta que pagara la deuda. Cuando sus compañeros en la esclavitud vieron lo que había sucedido, se pusieron muy tristes y comunicaron al amo todo lo que había sucedido. Entonces el amo le llamó a su presencia y le dijo: ¡Esclavo malvado! ¡Te perdoné toda aquella deuda, porque me lo pediste! ¿No tenías que haberte apiadado tú también de tu compañero en la esclavitud, como yo también me apiadé de ti?

En primer lugar hay que fijarse que la historia, en su aspecto estructural, tiene semejanzas con la parábola de los obreros de la viña. También en este caso el amo es soberano en cuanto a la acción; él es quien tiene el hilo en sus manos desde el principio hasta el fin, aunque pueda parecer que, en la parte central de la historia, el hilo corre peligro de escapar de sus manos. El papel del protagonista está caracterizado igualmente por una inversión de la situación. Si en la primera parte aparece como desgraciado deudor, en la segunda puede aparecer como acreedor que ejerce poder. El refinamiento de la narración aparece en la repetición literal de la escena, después de intercambiarse los papeles. En cada caso, llamado a declarar, el deudor se postra de rodillas ante su acreedor y le suplica instantemente que aplace el pago de la deuda y que no cumpla su amenaza de arrojarle en prisión, y le promete que se lo pagará todo. Sólo que en el segundo caso la promesa, en vista de lo insignificante de la suma, es mucho más creíble que en el primer caso, en que lo elevado de la deuda hace ver que será imposible saldarla en todos los días futuros.

La historia, pues, en sus dos partes, nos habla de que se concede una remisión de la deuda y de que se rehúsa una remisión de la deuda. Pero en la combinación de sus dos partes mediante la figura

del deudor convertido en acreedor, reside la estrategia de la historia. Es recomendable estudiarla desde ambos lados. Si contemplamos en primer lugar la segunda escena, se nos ofrecerá un suceso cotidiano muy corriente. Un acreedor hace comparecer a un deudor, le exige la devolución del préstamo y le amenaza en caso de que no pueda pagar. En un mundo caracterizado por el aspecto monetario de las cosas, es fácil comprender que una persona insista en los derechos financieros que posee. No se tienen en cuenta las posibles consecuencias para el deudor; no se pide que haya consideración. Pero la escena aparece a una luz enteramente distinta por el hecho de ir precedida por la remisión —inconcebiblemente magnánima— de la deuda. Al acreedor-deudor se le concedió más de lo que él había pedido. Él había pedido que aplazaran el pago y recibió, de manera completamente inesperada, el perdón de todo lo que podía exigírsele. A causa de esta historia precedente, lo que él hace con su deudor, cosa que en condiciones ordinarias se hubiera considerado normal, se convirtió en una brutalidad que clamaba al cielo. Los demás esclavos, que se introducen en la historia como comparsas y cuentan al amo lo sucedido, articulan el juicio general que a todos merece esa acción.

En el análisis de la historia, cuando se comienza con la segunda parte, se descubre una inaudita falta de escrúpulos. Pero, si nos quedamos por de pronto en la primera parte y no nos irritamos por el final, entonces vemos que se nos habla de una bondad inconcebible, ilimitada, que sobrepasa todas las categorías de la conducta humana normal. Esa bondad concede cosas graciosamente, sin ser invitada a conceder esas cosas de gracia. A diferencia de la parábola de los obreros de la viña, la bondad figura aquí al comienzo de la historia. Es verdad que también en aquélla la bondad es el principio que determina la acción, pero es una bondad que obra en secreto y que no se manifiesta sino al final. Por eso, la parábola del esclavo despiadado es capaz de ilustrar más abrumadoramente todavía que esa bondad transforma al hombre. Pero esa bondad no es una historia que simplemente se cuenta, no es algo felizmente imaginado —¿quién iba a tomarla en serio?—, sino que fue acontecimiento en la acción de Jesús. En él se hizo presente la salvación; en él aconteció el reinado de Dios.

Éste es el lugar indicado para señalar que la parábola del esclavo despiadado tiene lejana afinidad con la parábola de los dos deudores, en Lc 7,41s, insertada en la perícopa de la pecadora y que suponemos debe enten-

derse como parte integrante de la misma[5]. Aunque en esta última se trate sólo de una comparación y no de una parábola desarrollada, lo sorprendente es que en ella el prestamista procede también con suma generosidad y perdona las deudas, y por cierto dos veces. Pero falta el cambio de papeles, específico de la parábola del esclavo despiadado, que hace que el deudor se convierta en acreedor. Ahora bien, se concuerda en que las dos veces se habla de un préstamo[6]. Sea cual fuere la posible dependencia en que la historia breve se halle con respecto a la historia más extensa —no podemos detenernos aquí a estudiar esa cuestión—, hemos mencionado la parábola de los dos deudores porque su contexto nos ofrece el ejemplo de dónde se podía experimentar la bondad sin límites de Jesús: en la aceptación con que él acogía a los pecadores. Volveremos sobre ello.

Ahora bien, dentro de la temática de «la oferta de la salvación», hay que presentar todavía una tercera parábola, que es una historia contada prolijamente. No se está de acuerdo en cómo llamarla. Recientemente se la llama la parábola del padre bondadoso o la parábola de los dos hijos (Lc 15,11-32). Pero es recomendable seguir llamándola como antes: la parábola «del hijo pródigo» o del hijo perdido. Y hay que mencionarla aquí también, porque su estructura es semejante a la de las dos parábolas estudiadas. Como lo era en éstas el propietario de la viña o el amo de los esclavos, así en la que ahora nos ocupa el padre es el que determina soberanamente la acción. Es protagonista el primero de los hijos que nos es presentado: el hijo más joven. En el movimiento de la parábola participa en cierto modo el hijo mayor, que se nos presenta luego. Así como las demás parábolas son denominadas según sus protagonistas (la parábola de los obreros de la viña, la parábola del esclavo despiadado) y no por el que conduce soberanamente la acción, así ocurrirá también con ésta.

Ahora bien, algunas veces se ha negado que Jesús pronunciara la parábola del hijo pródigo. También se ha puesto en duda la integridad de la misma. Haremos una breve confrontación con esas dos concepciones. Se ha considerado la parábola como formación del evangelista Lucas, porque concuerda enteramente con las ideas que éste tiene acerca de la redención. Como es sabido, en los escritos de Lucas queda intensamente relegada a segundo plano la comprensión de la muerte de Jesús como muerte expiatoria. Lo más sorprendente quizás es la omisión del *logion* de la expiación (Mc 10,45). Según

5. Así, Schürmann, P. *Lukasevangelium* I, p. 434.
6. Lc 7,41: *daniste*; Mt 18,27: *daneion*.

Lucas, Jesús muere la muerte del justo sufriente, que sirve de modelo a la comunidad y a quien Dios recompensa glorificándolo. En la parábola encontraríamos el amor paterno de Dios, ese amor que perdona los pecados y que no está ensombrecido todavía por la muerte sacrificial de Jesús. El que no hubiera sentido todavía esa dificultad, no habría penetrado aún plenamente en el contenido de la parábola[7]. Sin embargo, Lucas, al recoger la parábola, trasmite la comprensión salvífica de Jesús. La autenticidad de la tradición queda corroborada por su concordancia objetiva con las dos parábolas estudiadas. Más tarde hablaremos acerca de la comprensión de la muerte de Jesús.

Una opinión difundida cree que la segunda parte de la historia, la que habla del hijo mayor, es secundaria. La parábola de Jesús habría terminado con el retorno del hijo pródigo, es decir, con el v. 24. Se fundamenta esta tesis haciéndose referencia hacia una supuesta diferencia de estilo, o afirmando que la segunda parte desplaza el sentido de la parábola: que ahora centra su atención de manera alegorizante sobre el fariseo, cuyos rasgos se reconocerían en el hijo mayor, etc.[8]. Ahora bien, esta concepción debe rechazarse como arbitraria. Los paralelos que se establecen, sobre todo entre los encuentros del padre con sus dos hijos, unen las dos partes. Hacer paralelos es cosa propia de las narraciones de las parábolas. La relación «triángulo» entre el padre y sus dos hijos tiene a su vez una correspondencia en las dos parábolas ya estudiadas. El papel del segundo protagonista, desempeñado aquí por el hijo mayor, lo desempeñan en aquellas dos parábolas los que son llamados a última hora a trabajar en la viña y el deudor del otro deudor convertido en acreedor. Hemos de ver, además, que la aparición en escena del hijo mayor no desplaza, ni mucho menos, el sentido de la parábola.

En el contexto de Lucas la parábola figura ahora después de los relatos de la oveja perdida y de la dracma perdida, y está asociada con la palabra clave «perdido». En este contexto, el regreso del hijo pródigo ilustra la conversión del pecador. Del pecador se habla a manera de estribillo al final de cada una de las dos narraciones

7. Véase Kögel, *Gleichnis*, p. 4; K. Bornhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh 1934, p. 103-107; Schottroff, ZThK 68 (1971) 27-52.

8. A. Loisy, *L'évangile selon Luc*, París 1924, s.l. va todavía más allá, al suponer que, por la adición de la segunda parte, la parábola se ha convertido en una alegoría de las relaciones entre gentiles y judíos. Por lo demás, véase J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, Berlín 1904, s.l.; Schweizer, ThZ 4 (1948) 469-471. También J. Kremer, *Lukasevangelium*, Würzburgo 1988, p. 160, simpatiza con esta tesis.

parabólicas que preceden (15,7 y 10). Lucas acentúa la participación del hombre en el acto de la conversión y, con ello, la finalidad parenética del texto. Pero la parábola recibe todo su extraordinario vigor de la actitud misericordiosa del padre. Algunos intérpretes desearían considerar como redacción lucana las palabras de fundamentación que se hallan al final de la primera y de la segunda parte, en los v. 24 y 32 (introducidas en cada caso por *hoti*)[9]. Pero las frases que sirven de fundamentación no suprimen para nada la iniciativa del padre. Hay que tener en cuenta, además, el impresionante cambio de relación: Este hijo mío (v. 24), este hermano tuyo (v. 32). Por eso, nos inclinamos a suponer que Lucas dejó esencialmente intacta la parábola:

Cierto hombre tenía dos hijos. Y el menor de ellos le dijo a su padre: Padre, dame la parte de los bienes que me corresponde. Y él dividió sus bienes entre ellos. Y no muchos días después, el hijo menor lo juntó todo y partió a una región lejana. Y allí malgastó sus bienes viviendo perdidamente. Y cuando lo gastó todo, vino una grande hambre en aquella región, y comenzó a estar necesitado. Y fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquella región, y él lo mandó a sus campos a cuidar cerdos. Y deseaba llenarse el estómago de las vainas de las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie se las daba. Entonces, volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos de los trabajadores de mi padre tienen más que suficiente pan, pero yo aquí perezco de hambre! Me levantaré e ire a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y delante de ti; ya no soy digno de ser llamado tu hijo; hazme como uno de tus trabajadores. Y se levantó y fue a su padre. Pero cuando todavía estaba lejos, su padre le vio y sintió compasión por él, y corrió y le abrazó y le besó. Y el hijo le dijo: Padre, he pecado contra el cielo y delante de ti; ya no soy digno de ser llamado tu hijo. Pero el padre dijo a sus esclavos: ¡Pronto! Traed la mejor túnica y vestidle, y poned un anillo en su mano, y sandalias en sus pies; y traed el becerro engordado, matadlo, y comamos y regocijémonos; porque este mi hijo estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado. Y comenzaron a regocijarse.

Y su hijo mayor estaba en el campo, y cuando vino y se acercó a la casa, oyó música y danzas. Y llamó a uno de los esclavos, y comenzó a preguntarle qué era todo aquello. Y él le dijo: Tu hermano ha venido, y tu padre ha matado el becerro engordado, porque le ha recibido otra vez bueno y salvo. Y él se enojó y no quería entrar; y su padre salió y comenzó a rogarle que entrara. Pero él respondió y dijo a su padre: Mira, por tantos años te he

---

9. Harnisch, *Gleichniserzählung*, p. 200; Bovon, *La parabole*, p. 80; Weder, *Gleichnisse*, p. 252, nota 22, deja la cuestión en suspenso. Heininger, *Metaphorik*, p. 156, desearía atribuir a la redacción lucana no sólo la segunda parte sino también los v. 18s, 21, 24*ab*. Los fragmentos en estilo directo acentúan la idea de la conversión.

servido y nunca he desobedecido ninguna de tus órdenes; sin embargo, nunca me has dado un cabrito para gozarme con mis amigos. Pero cuando vino este tu hijo que ha consumido tus bienes con mujeres de mala vida, mataste al becerro engordado para él. Y él le dijo: Hijo mío, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío te pertenece. Pero era necesario hacer fiesta y regocijarnos. Porque este tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado.

La relación «triángulo» padre - hijo menor - hijo mayor posee su eje principal en la relación entre los dos primeros personajes. El hijo mayor se añade como personaje de contraste[10]. No puede desligarse del eje principal, pero su función consiste en enjuiciar la relación del padre con su hermano y en articular el juicio del mundo. Su juicio se halla en vivísimo contraste con el amor del padre. La problematización de su papel aparece en lo aparentemente razonable que es su juicio, si tenemos en cuenta además que él, como hijo mayor, es también el heredero principal de la fortuna paterna. Ahora bien, como él no tiene más que expresar el juicio que, desde luego, es necesario para dar su perfil a toda la historia, el juicio que corresponde al viejo orden, al orden del mundo, vemos claramente que la primera parte tiene el peso principal. No debiéramos hablar de una parábola con dos puntos culminantes, ni mucho menos atribuir a la segunda parte la significación principal[11].

Por lo que respecta a la conducta del hijo menor, se ha puesto mucho empeño en averiguar las circunstancias jurídicas en lo que atañe a la herencia. Indudablemente, el conocimiento de esas circunstancias es importante, porque a través de ellas se ve con toda nitidez en qué consiste la culpa del hijo —al menos, a los ojos de los primeros oyentes—, y se ve que no se relata nada que fuera absurdo en sentido jurídico. Ahora bien, el ámbito jurídico es sólo el marco que no debe encubrir el núcleo, constituido por las relaciones personales. La solución más convincente la propuso W. Pöhlmann[12]. Cuando el padre entrega al hijo, a petición de éste, la parte de la herencia que le corresponde, se da —según Pöhlmann— la figura jurídica de la emancipación. Ésta expresa la independización del hijo de una familia, que adquiere la capacidad de administrar bienes y que con esta ocasión abandona el hogar paterno para establecer su

10. Harnisch, *Gleichniserzählungen*, p. 216.
11. Jeremias, *Gleichnisse*, 131 (trad. cast., *Parábolas*, p. 162).
12. ZNW 70 (1979) 194-213, siguiendo a D. Daube, *Inheritance in two lukan pericopes*, ZSRG.R 72 (1955) 326-334.

propio hogar con su propia administración de bienes. Lo que tiene importancia decisiva es que esto se haga en vida del testador y que con ello el hijo que abandona el hogar paterno pierda cualesquiera derechos de heredar en el futuro[13]. Cuando el hijo menor marcha al extranjero llevándose consigo la parte correspondiente de la herencia, convertida en dinero contante y sonante, está obrando con pleno derecho. A propósito de esto, podemos indicar que, por aquel entonces, numerosos jóvenes preferían la emigración a permanecer en el país, porque emigrando se prometían una vida mejor. El hijo mayor queda bajo la *potestas* del padre[14].

El hijo menor se hace culpable, cuando comienza a vivir una vida disoluta y a malgastar sus bienes hasta quedarse pronto sin nada. Ha echado a perder por completo una confianza objetiva, puesta en él. *Zon asotos* (al final del v. 13) es una expresión extraordinariamente dura («vivir perdidamente, disolutamente»), que destaca lo perdido que estaba su estilo de vida[15].

El juicio del hijo mayor acerca de su hermano —tampoco aquí se usan palabras remilgadas— no anda nada descaminado: el hermano menor ha «devorado» (v. 30)[16] su fortuna con prostitutas. Su caída en la miseria prepara el cambio en su vida y no debe considerarse como un castigo. No debemos pasar por alto que la descripción de esa situación de miseria se hace con colores muy judíos. Tener que trabajar como pastor de cerdos es un oficio vil que le hace impuro y le convierte en marginado. El ansia de calmar su hambre llenando

---

13. Pöhlmann, ZNW 70 (1979) 198-201 aporta pruebas de casos de emancipación en el judaísmo. La prueba más antigua es quizás Eclo 33,20-24. ¡En ese texto se pone en guardia contra la idea de repartir los bienes y conceder la emancipación económica a los hijos! La solución de Pöhlmann es más convincente que la de K.H. Rengstorf, *Die Re-Investitur des Verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Lk 15,11-32*, en Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, «Geisteswissenschaften», fascíc. 137 (1967), quien cita la institución judía de la *qešaša*, es decir, el hijo menor habría sido expulsado de la familia.

14. El v. 12*b* no significa que también al hijo mayor se le hubiera entregado la parte de la fortuna que le correspondía, sino que a la sazón se determinó cuál era su parte. El v. 29 confirma que el hijo mayor siguió estando bajo la patria potestad. De lo contrario, se hubiera necesitado también jurídicamente su consentimiento para volver a admitir en el hogar al hermano.

15. Passow I/1, p. 429 señala para este adverbio los significados de: sin salvación, perdido sin remedio, concretamente: hundido en los placeres sensuales, disoluto en sumo grado, etc.

16. Harnisch, *Gleichniserzählungen*, p. 207, cree sin razón que todo eso es una imputación.

su vientre con la comida destinada a los cerdos, es el punto culminante de su alejamiento. La comida de los cerdos, designada con toda precisión: las vainas de las algarrobas (v. 16: *ek ton keration*) movió a algunos intérpretes a citar aquel proverbio rabínico: «Cuando los israelitas se humillen hasta comer las vainas de las algarrobas, entonces harán penitencia»[17]. Claro que, en nuestro caso, la resolución del hijo de regresar donde su padre, por encontrarse en la más absoluta miseria, no brota de sentimientos de penitencia, sino que nace ante todo de la idea, bien prosaica, de que sólo así podrá sobrevivir. Él sabe perfectamente que en casa de su padre ya no podrá hacer valer ningún derecho. Que le admitan como jornalero, es la única solución de avenencia que a él le parece posible.

Esta exposición persigue la finalidad de centrar toda la atención sobre la conducta del padre, el cual no sólo hace posible el regreso del hijo sino también, supremamente, su arrepentimiento. Todo el peso de la narración descansa en la conducta del padre: él es el primero en ver llegar al hijo; sale precipitadamente a su encuentro; se le abraza al cuello; vuelve a darle la condición de hijo en el hogar paterno. Con ese fin hace su gesto magnánimo de entregarle la mejor túnica, ponerle el anillo y calzarle las sandalias. Mediante la conducta del padre, que supera todas las expectativas, se produce algo así como una transformación en el hijo. Éste no era capaz de ver en su padre más que a una persona extraña. Pero cuando se le concede amplio perdón y se le vuelve a admitir en la familia, entonces experimenta la cercanía de su padre. Ante su vida, que estaba perdida, se abre en nuevo comienzo. El desenlace ofrecido por la narración, y que con P. Ricoeur podemos calificar de desenlace exuberante, se halla en el límite mismo de lo que en la vida humana concreta puede considerarse posible. Aquella bondad que transforma el ser de las personas, aquella bondad proclamada en la parábola, exige además —para que no la consideremos un cuento— otra experiencia correspondiente. Cuando decimos que esa bondad se daba en las acciones de Jesús, no transformamos la parábola en alegoría, sino que tratamos precisamente de describir correctamente lo que era la relación de Jesús con el reinado de Dios. La bondad presentada intuitivamente en esta parábola podrá experimentarse sensiblemente en las acciones de Jesús, porque en él el reinado de

17. Via, *Gleichnisse*, p. 154. Las vainas de algarrobas eran casi incomestibles. Dalman, *Arbeit und Sitte* I/1, p. 58, cita el proverbio árabe: «Esa persona es como las vainas de algarroba: no hay quien le muerda ni quien lo mastique.»

Dios llegó a ser acontecimiento. El reinado de Dios produce el nuevo orden.

Ahora bien, este nuevo orden se impone tan sólo con mucho esfuerzo y superando en el mundo grandes obstáculos. En la segunda parte de la parábola, y con la aparición en escena del hermano mayor, tiene todavía la palabra el viejo orden. Ese viejo orden rehúsa participar en la fiesta acogiendo al pecador, porque sigue midiendo por el patrón de una supuesta justicia y le parece que la bondad obra injustamente. En la contraposición entre el viejo orden y el nuevo orden reside el sentido de este epílogo. Claro que también el hermano menor había medido su situación en un país extraño según los patrones del viejo orden. Pero se dejó transformar por la bondad de su padre. El padre se esfuerza igualmente en transformar al hermano mayor, tratando de convencerle para que dé su asentimiento a la bondad. No ocurre en todo ello como si él no hubiera experimentado nada en su vida; como si a él su padre no le hubiese mostrado bondad. Él podría darse cuenta de que la obediencia que hasta entonces había tenido para con su padre se basaba en un malentendido, porque no había visto en él la bondad y porque no estaba capacitado, por tanto, para la bondad.

Perspectiva. Puesto que ya las hemos expuesto en la explicación de las parábolas, nos contentaremos aquí con recordar las intenciones más importantes que en los evangelios se dan a las parábolas estudiadas. En lo esencial se reducen a dos. En primer lugar, está la integración de las parábolas en el marco eclesial y comunitario que venía dado después de Pascua. El mensaje adquiere un nuevo público que no existía antes de Pascua en esa estructura concebida. Esto se ve especialmente bien en la parábola del esclavo despiadado, elaborada por Mateo hasta convertirla en un ardiente llamamiento a la reconciliación en el seno de la comunidad, a la reconciliación con el hermano. Se añade luego, como segundo elemento, la intención parenética, que está estrechamente vinculada con la primera intención. En último término Mateo hace que resalte en la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-10), por interés parenético, el motivo del juicio. Algo parecido hay que decir sobre Lucas, cuando en la parábola del hijo pródigo dirige la atención hacia la disposición del hombre para el arrepentimiento y la conversión. El carácter de acontecimiento que hay en la palabra que podemos suponer que fue la predicación de Jesús, pasa a segundo término en la textualización de la palabra, para dejar su puesto a un estilo argumentativo.

b) Las parábolas que hemos estudiado expresan paradigmas de una bondad inaudita. El vigor de un carácter que puede parecer utópico, lo adquieren por una experiencia que se tuvo patentemente en las acciones de Jesús. Vamos a formular esa experiencia en lenguaje teológico y vamos a denominarla perdón de los pecados. No vamos a desarrollar aún lo que es el pecado, según la comprensión de Jesús. Estará indicado hablar de ello cuando sepamos qué imagen de Dios él nos comunicó. Es verdad que se reconocen rasgos de esa imagen de Dios ya en las parábolas; presentimos que el Dios de Jesús está lleno de bondad insondable. Pero impediríamos el acceso a la interpretación del pecado, dada por Jesús, con sus peculiares matices y su vitalidad, si quisiéramos comenzar dando una definición abstracta de lo que es el pecado.

Es muy significativo que Jesús, según los evangelios sinópticos, haya hablado muy poco del pecado. Probablemente, es más significativo aún que él hable siempre del perdón, cuando menciona el pecado: en la curación del paralítico (Mc 2,5-10 par), cuando entra la pecadora en casa de Simón el fariseo (Lc 7,47-49), en el Padrenuestro y en el apéndice del mismo (Mt 6,12.14s; Lc 11,4; Mc 11,25)[18]. Pero, en esas perícopas, precisamente en relación con la promesa concreta del perdón, hay que contar con la influencia de la teología de la comunidad[19]. A raíz de la experiencia que tuvo de Jesús, la comunidad ejercitó la práctica de la promesa del perdón. La palabra pecador aparece con alguna frecuencia en los evangelios. Esto se aplica a Lucas[20].

La bondad insondable se podía experimentar en la actividad de Jesús: en su trato con las personas, en su relación con los pecadores. En una sociedad marcadamente religiosa, como era el judaísmo de entonces, el pecador tenía un papel de marginado. Hay que considerar como una característica muy significativa de la actividad de Jesús el que él acogiera particularmente a aquellas personas que, en la sociedad y en el ambiente en que vivían, tenían la mala fama de ser pecadores. Esto lo podemos ver por la relación de Jesús con los publicanos.

El juicio que se tenía de un publicano en el mundo antiguo era en general muy negativo. Esto tenía, ante todo, razones muy hu-

---

18. En Lc 24,47 el Cristo resucitado proclama el perdón de los pecados. En el texto griego se emplean términos diferentes: *hamartia*, *paraptoma*, *opheilema*.

19. A propósito, véase más adelante, p. 142-144.

20. En Lc, 18 veces; en Mc, 6 veces; en Mt, 5 veces.

manas. ¿Quién paga con gusto los impuestos y los tributos financieros que son recaudados por los publicanos por encargo de la autoridad estatal? El sistema del arrendamiento del cobro de impuestos les había proporcionado además —a menudo, seguramente, no sin razón— la fama de estafadores. El cómico Aristófanes dice que el recaudador de impuestos es como una garganta, como Caribdis, que todo lo traga pero que nunca se sacia (Equites 248). Plutarco lo llama un sueño que roba la mitad de la vida[21]. Dión Crisóstomo pone al recaudador de impuestos al mismo nivel que al dueño de un burdel (*Or.* 14,14). En el judaísmo, estas etiquetas llevan además un juicio religioso. Ello cala más hondo. Los publicanos son considerados impuros. Son equiparados con los paganos. El trato con ellos lo hace a uno impuro. Es curioso que en el Evangelio de Mateo se deje sentir todavía la opinión de los judíos sobre los publicanos: («Considéralo como pagano y publicano») (18,17); «¿No hacen lo mismo los cobradores de impuestos?... ¿No hacen lo mismo aun los paganos?» (5,46.47)[22]. Con fina sensibilidad psicológica se describe en la parábola la conciencia que el publicano tiene de ser un marginado. Está en pie en presencia de Dios, pero no se atreve ni a levantar sus ojos, sino que se limita a golpearse el pecho (Lc 18,13). Se nos presenta intuitivamente lo que es una persona que desespera de sí misma.

La conducta de Jesús para con los publicanos, una conducta que es completamente opuesta a la opinión general y que se experimenta incluso como escandalosa, llama poderosamente la atención. Jesús se mezcla con los publicanos; habla acerca de ellos. La parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,9-14), en la que se establece un vivo contraste entre el publicano, que salió del templo justificado, y el fariseo, que en cambio no salió justificado, ha sido ya objeto de mención. Según Lc 19,1-10, Jesús regresa a Jericó y se queda en casa de Zaqueo, que era uno de los principales publicanos. Será de vivo interés para nosotros la comunión de mesa que Jesús observaba con los publicanos, es decir, que se sentaba a la mesa con ellos.

Esa comunión de mesa está atestiguada en dos lugares: la perícopa de la comida de Jesús con los publicanos (Mc 2,13-17 par) y un *logion* del Hijo del hombre (Mt 11,19 par). Los dos textos nos plantean problemas exegéticos que debemos abordar. Prestaremos aten-

---

21. *Aquane an ignis utilior*, 12. Las citas en O. Michel, ThWNT VIII, col. 100.
22. Lc 6,32-34 modificó estas frases de sabor judío. Lucas habla únicamente de pecadores.

ción primeramente a la comida con los publicanos, que hallamos en Marcos en su versión más antigua. Pero aun esta versión ha sido ya elaborada. La comida con los publicanos va precedida por la vocación del publicano Leví, hijo de Alfeo, que está sentado en la oficina para el cobro de tributos, de tal manera que tenemos la impresión de que Leví es el anfitrión. Jesús va acompañado por sus discípulos. Los «escribas de los fariseos» se escandalizan. Jesús justifica con dos *logia* su comunión con ellos: «No son los que están sanos quienes necesitan médico, sino los que están enfermos», y: «No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores.» Al definir la relación que hay entre la vocación de Leví y la comida con los publicanos, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, habrá que pensar que ambas tradiciones fueron al principio independientes y que fueron combinadas por Marcos[23]. Por tanto, no podemos afirmar claramente si la comida tuvo lugar en casa de Leví. Mientras que la escena de la vocación tiene a la vista un solo acontecimiento concreto, vemos que el relato de la comida tiene las características de lo típico. Esta impresión se corrobora por el hecho de que se hable de muchos publicanos *y pecadores* con los que Jesús y los discípulos se sientan a la mesa (2,15). Se habrá descrito, por tanto, algo que caracterizaba a las actuaciones de Jesús: algo que era más que el haber comido una sola vez con los publicanos. También la justificación de la conducta de Jesús tiene carácter fundamental. Esto se aplica con más intensidad todavía a la segunda sentencia justificativa. Se trata —formulándolo exegéticamente— de una «sentencia de "yo he venido"», de las que encontramos varias en los sinópticos y que persiguen siempre la intención de sintetizar la actividad de Jesús bajo un solo aspecto. La frase más antigua es la que habla del médico[24]. Expresa toda la atención y el cariño con que Jesús se volvía a los que necesitaban ayuda y a los que eran menospreciados. Habrá que tener en cuenta en todo ello el matiz de que los enfermos sean el sujeto de la frase (no Jesús) y ocupen enteramente el centro de la atención. Los enfermos, en este caso,

---

23. Así lo afirmamos en contra de dos enfoques que se dan a la interpretación. Uno de ellos es mantenido por Dibelius, *Formgeschichte*, p. 61, nota 1, quien supone que la comida con los publicanos es consecuencia de la vocación de Leví; el otro enfoque está representado por Pesch, *Das Zöllnergastmahl*, p. 63-87, aquí concretamente p. 71, quien piensa lo contrario, a saber, que la vocación de Leví es consecuencia de la comida con los publicanos.

24. Véase, a propósito, Gnilka, *Markus* I, p. 104s.

son los pecadores, que experimentan en Jesús ayuda y salvación, como médico que es de sus almas.

El hecho de que Jesús acoja entre sus discípulos a un despreciado publicano es expresión de su misericordia, que no se cierra ante ninguna persona[25]. La comunión de mesa de Jesús con los publicanos se expresa otra vez en términos generales en Mt 11,19 par: «Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: Mirad, un glotón y borracho.» Estas palabras vienen a continuación inmediata de la breve parábola de los niños que riñen y que en el juego no están dispuestos ni a bailar ni a lamentarse. La parábola se aplica a Juan el Bautista como el que se lamenta, y a Jesús como el que está alegre. Ambos pueden yuxtaponerse bajo el punto de vista de que uno y otro son rechazados por «esta generación». Estas palabras, en lo que tienen de incomprensible, nos han conservado un improperio que sus adversarios lanzaban contra Jesús: esos adversarios que se sentían provocados por el hecho de que Jesús comiera con gente vulgar y despreciada, con *amme-ha'ares,* como ellos decían.

La fidelidad histórica de la tradición de que Jesús se sentaba a la misma mesa con publicanos y pecadores y comía con ellos, puede considerarse garantizada. Esa conducta rompe el orden existente hasta entonces, que establecía separaciones entre los niveles sociales, valorándolos. Aun la comunidad judeocristiana de más tarde tuvo dificultades para practicar la comunión abierta de mesa, como nos lo enseña el llamado incidente de Antioquía (véase Gál 2,11-14). Y también en la comunidad de Corinto había actos de falta de amor y dificultades en las comidas comunitarias (véase 1Cor 11,17-22). La comunión de mesa encaja perfectamente en el estilo de vida de Jesús. Durante su actividad pública, Jesús llevó una vida constantemente itinerante: tenía quizás en casa de la familia de Simón Pedro en Cafarnaúm la posibilidad de un albergue transitorio y se hospedaba en las casas de la gente.

Si preguntamos acerca del sentido que Jesús atribuía a la comunión de mesa que él concedía, entonces veremos que se trata, seguramente, de algo que sobrepasa el reconocimiento social de un grupo despreciado. Las palabras acerca del médico son muy significativas. Hacen referencia a la salvación. Ahora bien, como las

25. Mt 9,9 cambia el nombre de Leví por el de Mateo, de quien él sabe que era publicano (10,3). No habrá que identificar a Leví con Mateo. El cambio de nombres tiene razones que son internas de Mateo. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 330s.

personas aceptadas por Jesús eran pecadores manifiestos o estaban considerados como tales, entonces la comunión de mesa solamente podrá entenderse en el marco de su actividad total como expresión simbólica, por decirlo así, como signo profético del perdón de los pecados, concedido por él graciosamente. El perdón acontece no tanto por la palabra cuanto por la aceptación sensible de la persona, por la rehabilitación eficaz y por la concesión de un nuevo comienzo gracias a la comunión efectuada. En todo ello hay que aplicar tanto a la conducta de Jesús como a sus parábolas aquello de que el perdón hace que dimane de sí el nuevo comienzo, y esto significa el arrepentimiento y la conversión, porque los hace posibles. Lo que precede es el perdón, la oferta de la salvación, no la exigencia de la conversión. En este sentido, es entonces realizable la conversión, a los ojos de Jesús. Se ha señalado ya repetidas veces que Jesús, en este punto, se diferencia notablemente de Juan el Bautista. Para Juan la exigencia de la conversión se halla al principio[26]. Según él la conversión salva del juicio. Evidentemente, también Jesús exhortó a la conversión. Pero ésta se halla integrada de manera distinta; se fundamenta de manera esencial y positiva.

Además, la comunión de mesa en el judaísmo antiguo tenía un peso enteramente distinto al que tiene hoy día en nuestro tiempo, en que se vive sin tanto sosiego. La mesa común creaba en realidad comunión; unía realmente a los que se congregaban para comer un mismo pan. Habrá que investigar, además, la dimensión escatológica de esa comprensión. La salvación al final de los tiempos podía compararse en el judaísmo —y también en las parábolas de Jesús (véase Lc 14,16-24)— con un banquete festivo. Entonces la comunión de mesa practicada por Jesús prefiguraría la mesa escatológica, al fin de los tiempos, en el reino de Dios.

Un ejemplo concreto del perdón de los pecados en la actividad de Jesús está asociado con una perícopa que tiene historia propia. Se trasmitió al principio aisladamente. Al ser recogida en el evangelio, fue situada en diversos lugares. Hoy día la encontramos habitualmente en el Evangelio de Juan, y se considera como la perícopa 7,53-8,11 de Jn, aunque está claro que no representa un texto joánico sino más bien un texto sinóptico, que tiene suma afinidad con la tradición lucana. La perícopa narra el encuentro de Jesús con una mujer adúltera, que fue sorprendida in fraganti y conducida por los «escribas y fariseos» a Jesús, que ha de decidir qué se hace con ella.

---

26. Véase Bornkamm, *Jesus*, p. 74-77 (trad. cast., *Jesús*, p. 87-89).

Más bien, lo que quieren saber es lo que opina Jesús sobre el precepto de la Ley, que impone a una mujer adúltera el castigo de morir apedreada. Mientras que Jesús, al principio, causa la impresión de que no quiere meterse demasiado en el asunto —«con el dedo escribía en la tierra»— , transforma él finalmente la escena con una reacción soberana, de tal manera que los acusadores se convierten en acusados. La invitación a que tire la primera piedra aquel que esté sin pecado, no puede ser aceptada por los circunstantes. Después que todos se hubieron marchado, aquella mujer —que se había quedado allí sola— no es condenada por Jesús, sino que éste le dice que se marche, después de ordenarle que no vuelva a pecar.

¿Será posible utilizar esta historia para hacernos una imagen histórica de Jesús? El texto ha sido transmitido con bastante libertad. Fue adornado de paráfrasis amplificadoras, pero nos permite reconocer en el núcleo la misma estructura básica que hace poco mencionábamos[27]. Puede probarse que la narración, que se desarrolla en el recinto del templo, es una tradición judeocristiana[28]. Los expertos en crítica textual se inclinan a pensar que esa narración entró ya en el siglo II a formar parte del Evangelio de Juan, aunque su recepción estuvo asociada con dificultades nada despreciables[29]. Los adversarios de su autenticidad creen que surgió en medio de los debates de la comunidad acerca de si se podían perdonar los pecados graves[30]. Pero tal idea no es convincente. La perícopa no lleva en sí el carácter de una decisión fundamental. Asimismo, la condenación por parte de los acusadores habla contra tal interpretación.

---

27. Son dignas de mención las siguientes paráfrasis que sirven de ornato: Se sabe que Jesús escribía con el dedo en la tierra «los pecados de cada uno de ellos» (v. 6 y 8). En el v. 9 encontramos la adición de que se fueron marchando uno tras otro, *acusados por la conciencia*. En el v. 10 pregunta Jesús a la mujer, según algunos testimonios del texto: ¿Dónde están tus acusadores? A propósito de la tradición del texto, véase K. Aland, *Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der ntl Textkritik*, en *Studien zur Ueberlieferung des NT und seines Textes*, Berlín 1967, p. 35-37, aquí p. 39-46; Becker, *Ehebrecherin*, p. 8-43.

28. Véase Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, p. 234 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* II, p. 234).

29. Véase Aland, o.c. en nota 27, p. 40. Becker, *Ehebrecherin*, p. 38s, señala en un siglo más tarde la fecha en que la perícopa fue recibida en el texto griego. Señala, asimismo, que la perícopa es ya conocida por la *Didascalía* siríaca (p. 124-145), y cuenta con la posibilidad de que el *Protoevangelium Iacobi* y Orígenes ya la conocieran (p. 117-124).

30. Por ejemplo H. Köster, *Die ausserkanonischen Herrenworte*, ZNW 48 (1957) 220-237, aquí concretamente p. 233.

Por su género, la perícopa no debe clasificarse como litigio sino como apotegma biográfico[31]. Pero, sobre todo, el contenido de la perícopa habla en favor de que ha conservado un recuerdo de la actividad de Jesús. La conducta de Jesús, tal como aparece en este relato, concuerda plenamente con las ideas sobre Jesús que hemos adquirido hasta ahora. Jesús, en un caso concreto, interviene con compasión infinita en favor del pecador marginado y provoca así a los guardianes del viejo orden. La actitud de Jesús no está orientada primordialmente contra la Ley, ni mucho menos aún debe creerse que la intención de Jesús fuera disolver la Ley. No, sino que su actitud está enteramente determinada por su amor al hombre, a quien hay que proporcionar salvación. El hecho de que con ello no se tenga en cuenta una prescripción concreta de la Ley es una consecuencia que se deriva de su actitud. Finalmente, para la reminiscencia histórica, hay que recordar también las vicisitudes de la perícopa. Es verdad que ésta no constituyó nunca parte integrante de ningún evangelio ni fue tampoco eliminada de él, sino que debe considerarse como una tradición extracanónica acerca de Jesús. No obstante, la resistencia que se observa contra ella, y que hizo problemática su recepción, está íntimamente relacionada con su objetivo. Esta perícopa les pareció a algunos escandalosa. La bondad de Jesús para con una mujer pecadora se sintió como un escándalo. Es difícil hallar otra explicación para ese estado de cosas. Ahora bien, la resistencia contra una tradición es considerada también por la investigación crítica como criterio de fidelidad histórica.

Ahora podemos decir algo acerca de los detalles objetivos de la tradición. Puesto que, según la concepción judía, la prometida se consideraba ya en sentido jurídico como esposa de su prometido, sólo que todavía no había sido conducida a casa (véase Dt 22,23s), surgió la cuestión de si la mujer ante la que se vio Jesús debe considerarse como una novia infiel o como una esposa infiel. J. Blinzler[32] probó convincentemente que sólo puede suponerse lo segundo. Con arreglo a Lev 20,10 y Dt 22,22, el adulterio debía castigarse con la muerte. Si la historia de la adúltera presupone la lapidación como

31. Con Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, p. 233 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* II, p. 233).

32. *Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh 8,5*, NTS 4 (1957-1958) 32-47, aquí p. 34-38, entre otras cosas refiriéndose a los conceptos de *gyne* y *moichevomene*, que aparecen en la perícopa. La otra concepción la propugnaron Billerbeck II, p. 520; J. Jeremias, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat*, ZNW 43 (1950-1951) 145-150, aquí p. 148s.

la forma concreta de ejecución —«en la Ley Moisés ordenó apedrear a esta clase de mujeres» (v. 5)— podemos contar con que la pena de muerte prevista en general por la Ley se interpretaba como muerte por lapidación[33]. Casi es ya imposible decidir la cuestión de si la mujer era arrastrada precisamente a juicio, o de si ya había sido condenada y era llevada al lugar del apedreamiento. La incertidumbre permanece, porque la tradición no da ningún valor a la comunicación de esos detalles interesantes para nosotros. En favor de la idea de que la mujer había sido ya condenada por el tribunal judío y era conducida al lugar de ejecución, se aduce principalmente como argumento el que sólo después de esa condena podía ponerse a Jesús en un verdadero apuro. En efecto, si Jesús ratificaba el juicio, entonces se daba a conocer como revolucionario, porque en aquellos días el *ius gladii* correspondía únicamente a los romanos. Si Jesús contestaba negativamente y no reconocía el veredicto, entonces se hacía impopular[34]. Sin embargo, la afirmación de la mujer de que nadie la había condenado puede entenderse como indicio de que todavía no se había dictado plenamente sentencia. También así hay tentación para Jesús. En aquel tiempo hubo ejecuciones, efectuadas por los propios judíos, a pesar de que la potencia de ocupación se había reservado para sí el derecho a aplicar la pena de muerte[35].

Probablemente habrá que tener en cuenta la circunstancia de que en la historia aparece únicamente la mujer, no el hombre que cometió adulterio con ella. Podría considerarse esto como indicio de que, en aquella sociedad estructurada según un rígido patriarcalismo, la mujer se hallaba en desventaja y existía la inclinación a acusarla más que nada a ella. Algo parecido nos indican las expresiones que se formulan en Ez 16,38-41; 23,45-48; Jub 30,8s. Este trasfondo aparecería con especiales tintes sombríos, si el pecado del que se acuerdan los acusadores, comenzando por los más ancianos,

---

33. Véase Ez 16,38-41; 23,45-48; Jub 30,8s. Blinzler (nota 32) valora con razón el texto de Lev 20,27, en el que se habla explícitamente de la muerte por lapidación, como una indicación concreta de cómo se aplicaba la pena de muerte, cuando se afirmaba en términos generales: «él/ella ha de morir».

34. Así, Jeremias, o.c. en nota 32.

35. Véase, por ejemplo, la lapidación de Esteban. Entre los romanos el antiguo derecho del esposo ofendido a matar al adúltero había sido suprimida por la *lex Iulia de adulteriis*, promulgada por Augusto, y había sido sustituida por la expulsión *(relegatio)* y la confiscación de parte de los bienes. Sin embargo, se volvió más tarde a la pena de muerte.

estaba en la misma línea que el pecado de la mujer[36]. De todos modos, Jesús con su reacción invierte la situación. El juicio que a él se le pide, y que es muy distinto de lo que se esperaba, afecta a ambos: a los acusadores y a la mujer. A los acusadores les afecta en su conciencia. El juicio sobre la mujer, la parte más débil en aquel drama, debe equipararse a una absolución. No es que se ponga en duda la culpa, sino que se concede la posibilidad de un nuevo comienzo. También aquí, con el perdón concedido de hecho, se asocia la posibilidad que se ofrece de la conversión y el alejamiento del pecado. La persona concreta es sacada de la situación de caída y de gran humillación en que la había puesto su pecado, y se ve situada en un nuevo camino. En todo ello, parece que Jesús no se preocupa por el riesgo de que se vaya a seguir o no ese nuevo camino, sino que confía más bien en que ese perdón concedido con amor tan eficaz deje libre el camino para una conducta renovada.

Una historia análoga, comparable con la confrontación de Jesús con la mujer adúltera, se oculta detrás de Lc 7,36-50. Cuando se estaba celebrando una comida en casa de un fariseo llamado Simón, entra inesperadamente una mujer. Es bien conocida como pecadora en la ciudad. Debemos considerarla más bien como una prostituta, y no como la mujer de un hombre que ejerciera un oficio deshonroso. Con manifestaciones de profunda admiración y con la firmeza de un temperamento oriental, la mujer demuestra su gratitud a Jesús, colocándose detrás de él, y baña con sus lágrimas los pies de Jesús, los seca con sus cabellos y los besa.

La reconstrucción de este suceso tropieza con dificultades, porque la perícopa —en el curso de su transmisión— fue ampliada particularmente con rasgos narrativos. Irrita especialmente la unción. Porque la historia de una unción de Jesús, en los relatos paralelos, está firmemente anclada en la historia de la pasión (Mc 14,3-9 par). En Jn 12,3-8 la mujer que efectúa la unción es identificada con María la hermana de Lázaro. Hemos de contar con que tradiciones que de por sí eran independientes y que parecían tener afinidad entre sí pudieron ser armonizadas unas con otras. Y, así, el motivo de la unción en Lc 7,36ss pudiera ser secundario[37]. Es de

36. Schnackenburg, *Johannesevangelium* II, p. 230 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* II, p. 231), piensa en el pecado en términos muy generales y cita a Mt 7,1.

37. Conjetura de Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 441. También el nombre del anfitrión, Simón, pudiera haberse introducido secundariamente. Según Mc 14,3ss, la

suponer que originalmente se refirió la aparición de la mujer en la forma que hemos indicado antes. La historia no nos permite conocer inmediatamente el motivo por el que la mujer se apresurara a ver a Jesús, que estaba sentado a la mesa en casa del fariseo. Sin embargo, la parábola de los dos deudores, intercalada en el texto y que habla de un perdón sin límites, sugiere que éste fue el motivo (7,4s). El perdón de los pecados, expresado por Jesús al final (v. 48), llega demasiado tarde según la lógica de la narración. Cumple en este lugar una función distinta. Ese perdón está dirigido a la comunidad, la cual, con esta promesa explícita *(a posteriori)* del perdón, da a entender que en ella, basándose en la autoridad de Jesús, se practicaba el perdón de los pecados, con toda probabilidad después de la asamblea de la comunidad. El motivo que se sugiere en el caso de la pecadora es el perdón y la aceptación experimentados gracias a Jesús, y que suponemos que volvieron a expresarse de nuevo mediante la conducta personal de Jesús, mediante la admisión de esa mujer en su comunión o mediante algún gesto parecido.

¿Se puede probar o cabe sospechar que también Jesús mismo perdonó explícitamente a pecadores? Una vez que pudimos determinar que Lc 7,48 era una adición, queda en favor de esta posibilidad la perícopa de la curación del paralítico (Mc 2,1-12 par). También esta perícopa fue utilizada por la comunidad, en el sentido que acabamos de indicar, para la propia práctica del perdón de los pecados. La historia ha adquirido la forma de apotegma, es decir, culmina en una declaración (=apotegma) que se le imprimió a fin de hacerla aplicable para la comunidad. Esta declaración dice así: «Para que veáis que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados...» (v. 10). El milagro de la curación se convierte en el argumento en favor de la autoridad para perdonar pecados, que sigue practicándose en la comunidad. Ahora bien, hay que tener en cuenta que Jesús había perdonado antes los pecados al paralítico, y lo había hecho en una forma que se diferencia claramente de la sentencia apotegmática. El enfermo, que está echado ante él en una camilla, recibe aquellas palabras consoladoras: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (v. 5). La expresión en voz pasiva es una circunlocución para enunciar la acción de Dios. El perdón conce-

---

comida tiene lugar en casa de Simón el leproso en Betania, cerca de Jerusalén. En las tradiciones posteriores al Nuevo Testamento siguen estableciéndose más paralelos. La mujer que unge es identificada con María de Magdala y ésta, por tanto, se identifica con la pecadora. Este error se ha mantenido con especial tenacidad.

dido por Dios es trasmitido por Jesús. Es perfectamente posible que Jesús hubiera hablado así. La credibilidad histórica de esta tradición queda recomendada por otra circunstancia que merece que la tengamos en cuenta porque, por la imposibilidad de ser inventada, nos ha conservado algo de la viveza de aquel suceso. El enfermo es llevado ante Jesús por cuatro hombres. Jesús se encuentra en la casa —¿en la casa de Simón Pedro en Cafarnaúm?—, y la casa está bloqueada por la presencia de muchas personas. Entonces esos hombres suben al techo, abren un boquete en él y por el boquete descuelgan al enfermo postrado en su camilla (v. 4). Lo de abrir un boquete en el techo es un rasgo rudimentario. Hace referencia a las casas de Palestina, que estaban cubiertas con una techumbre de cañas, hierba y ramaje, entrelazados entre vigas de sustentación y recubierto todo de adobe. Lc 5,19 no tomó ese rasgo, sino que lo trasformó y se lo aplicó a la casa griega, con la que sus lectores estaban más familiarizados, y que estaba cubierta con un tejado de ladrillos: «Le bajaron (al paralítico) a través del tejado (de ladrillos) juntamente con la camilla»)[38].

Jesús hacía que la salvación se experimentara sensiblemente y para ello se volvía con amor hacia los hombres, los aceptaba, los admitía en su compañía y pronunciaba sobre ellos el perdón de los pecados. La fuerza de estas palabras de perdón reside en su conversión concreta hacia cada uno, hacia el despreciado, hacia el envilecido, hacia el pecador, y también en el hecho de que Jesús trababa relaciones personalísimas con esa gente, relaciones casi inimitables, y se prodigaba con ellas.

Perspectiva. La vuelta hacia los pecadores continuó, amparándose en la autoridad y en el ejemplo de Jesús. Pero, en la comunidad ya constituida, ese consuelo y esa remisión de los pecados adquirió necesariamente formas distintas, quedó firmemente anclada en la congregación de la comunidad, se institucionalizó y ritualizó en ella. No podemos penetrar más profundamente en ese punto, aunque en él se reconoce de manera especial la necesidad de una revitalización de la manera de obrar de Jesús.

38. El boquete en el techo debió de tener originalmente fines apotropeicos. El demonio de la enfermedad habría penetrado en el interior de la casa. Si la entrada ordinaria de la misma estaba taponada por la gente, entonces la marcha del demonio tropezaba con serias dificultades.

J. Kögel, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn,* Berlín 1909; E. Schweizer, *Zur Frage der Lukasquellen. Analyse von Lk 15,11-32,* ThZ 4 (1948) 469-471; J. Dupont, *La parabole des ouvriers de la vigne,* NRTh 89 (1957) 785-797; U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin,* Berlín 1963; B.M.F. van Jersel, *La vocation de Lévi: De Jésus aux Évangiles,* Gembloux 1967, p. 212-232; R. Pesch, *Das Zöllnergastmahl,* en *Mélanges bibliques* (Miscelánea de homenaje B. Rigaux), Gembloux 1970, p. 63-87; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung,* Gotinga 1970; L. Schottroff, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn,* ZThK 68 (1971) 27-52; C. Dietzfelbinger, *Das Gleichnis von der erlassenen Schuld,* EvTh 32 (1972) 437-451; F. Bovon, *La parole de l'enfant prodigue,* en F. Boron y otros autores (dirs.), *Exegesis,* Neuchâtel-París 1975, p. 36-51, 291-306; T. Deidun, *The parable of the unmerciful servant,* BTB 6 (1976) 203-224; P. Lamarche, *L'appel de Lévi,* «Christus» 23 (1976) 106-118; D. Patte, *Structural analysis of the parable of the prodigal son,* en D. Patte (dir.), *Semiology and parables,* Pittsburgh 1976, p. 71-149; H. von Campenhausen, *Zur Perikope von der Ehebrecherin,* ZNW 68 (1977) 164-175; P. Grelot, *Le père et ses deux fils,* RB 84 (1977) 321-348, 538-565; R. Pesch, *Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret,* en *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes* (Festschrift B. Welte), Friburgo [2]1977, p. 140-189; F. Schnider, *Die verlorene Söhne,* Friburgo-Gotinga 1977; F. Rousseau, *La femme adultère,* Bib 59 (1978) 463-480; A. Feuillet, *Les ouvriers envoyés à la vigne,* RThom 79 (1979) 5-24; W. Pöhlmann, *Die Abschichtung des Verlorenen Sohnes,* ZNW 70 (1979) 194-213; F. Schnider, *Von der Gerechtigkeit Gottes,* «Kairos» 23 (1981) 88-95; C. Dietzfelbinger, *Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als Jesuswort,* EvTh 43 (1983) 126-137; J. Broer, *Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung,* en *À cause de l'évangile* (Miscelánea de homenaje J. Dupont), París 1985, p. 145-164; P. Grelot, *Las palabras de Jesucristo,* Herder, Barcelona 1988; G. Lohfink, *El sermón de la montaña ¿para quién?,* Herder, Barcelona 1989; P. Beauchamp, *Hablar de Escrituras santas*, Herder, Barcelona 1989; W. Beilner, *El evangelio, regla de vida*, Herder, Barcelona 1989; A. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido*, Herder, Barcelona 1991.

3. *Curaciones y milagros*

Jesús no se limitó únicamente a proclamar la palabra. Junto a sus predicaciones, al consuelo de su perdón, a su comunión liberadora con las personas, está su actividad de ayudar y sanar. Hablamos de los milagros. No podemos dejar de hablar de esa parte de su vida pública. Es muy importante que sepamos valorar y encuadrar de-

bidamente su actividad de ayudar y sanar. La tarea no es fácil. Se omite en numerosas obras sobre Jesús[1].

Dejar a un lado la actividad sanadora de Jesús es inadmisible, por de pronto por el considerable material que hay a este respecto. En el Evangelio de Marcos los milagros ocupan un espacio relativamente extenso. Por lo que respecta al Evangelio de Juan, se cuenta muchas veces con que este evangelista recogió una fuente escrita, anterior a él, que contenía principalmente milagros y que se denomina «fuente de *semeia*». Ahora bien, es mucho más fácil averiguar la interpretación que da de los milagros cada uno de los evangelios que penetrar hasta la comprensión que Jesús mismo quiso que se diera a esta actividad suya. En el Evangelio de Marcos, los milagros se hallan bajo el signo de una lucha que Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, declara y mantiene contra Satanás y las fuerzas del mal. Dentro de esta imagen histórica, marcada mitológicamente, no nos asombrará que la actividad exorcística de Jesús ocupe notablemente el primer plano. En el Evangelio de Mateo, domina la palabra de Jesús, dominan las composiciones de sentencias, comenzando por el sermón de la montaña. Los milagros están ordenados adyacentemente y subordinados, con arreglo a aquella observación sumaria: «Y (Jesús) iba por toda Galilea enseñando en las sinagogas de ellos y proclamando el evangelio del reino y sanando toda clase de enfermedad y toda clase de dolencia entre la gente» (4,23; véase 9,35). En el Evangelio de Lucas, Jesús —con su actividad de ayudar y sanar— se da a conocer como el gran bienhechor y profeta escatológico de su pueblo, como se nos dice sumariamente en Act 10,38: «Y anduvo haciendo el bien *(euergeton)* y sanando a todos los oprimidos por el diablo.» Finalmente, para el Evangelio de Juan, lo interesante es comprender los milagros de Jesús como signos y aceptarlos en la fe, viendo en ellos indicadores que nos señalan el camino hacia Cristo y hacia la revelación de Dios. Por eso, un reproche muy grave dice así: «Me buscáis no porque hayáis visto señales, sino porque comísteis de los panes y os saciásteis» (6,26). Con ello se critica también a los que están ansiosos de ver milagros: «Si no veis señales y milagros, no creeréis» (4,48). Cabe mencionar también que en el cuarto evangelio no hay historias de exorcismos. Ahora

1. Esto se aplica a las obras sobre Jesús escritas por Bornkamm, Braun y Bultmann, no a la escrita por Dibelius. Véase en la obra de este último sobre Jesús, el capítulo: «Die Zeichen des Reiches», p. 67-69.

bien, ese evangelio, por otra parte, nos refiere milagros de asombroso poder.

Si en esto queremos llegar hasta el Jesús histórico, convendrá distinguir entre los relatos de milagros y los *logia* que los interpretan. Porque las narraciones de milagros nos presentan los relatos de otras personas que nos cuentan la actividad sanadora de Jesús. Pero los *logia* nos dan la oportunidad de conocer las intenciones mismas de Jesús. Es indudable que los *logia* —algunos de ellos— son más antiguos. Esta idea se ve confirmada por el hecho de que la fuente de sentencias, en cuanto podemos reconstruirla, no contiene sino una sola historia detallada de curación: el relato de la curación del criado del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5-13 par). A esto se añade el breve relato del milagro obrado con un sordomudo (Lc 11,14 par)[2]. Sin embargo, comenzaremos por estudiar las historias de milagros. Lo haremos con la intención de descubrir huellas específicas de Jesús.

a) Como se trata de una materia a la que nuestra inteligencia no tiene acceso sin más, será necesario empezar desde más lejos. En primer lugar, será conveniente imaginarnos la actitud enteramente distinta que adoptaban los oyentes galileos de Jesús ante los milagros. M. Dibelius describió ya acertadamente la diferencia que existe precisamente en este punto con respecto a las personas de hoy: «Los oyentes de Jesús, ninguno de los cuales habría sido influido seriamente por la filosofía crítica de los griegos, pensaban que la acción de Dios había que buscarla precisamente en lo inexplicable. Si hoy día nos sucediera algo inexplicable —en nuestro mundo y ante nuestros ojos—, si alguien hiciera que una persona que yace muerta se levantara de repente viva y sana..., entonces los decididos tratarían de investigar el suceso por sí mismos, los vacilantes se retraerían del mismo, los afanosos se apresurarían a llamar a los periódicos, ¡pero nadie se hincaría de rodillas en adoración! Ahora bien, eso es precisamente lo que harían con la mayor naturalidad los oyentes de Jesús ante un hecho maravilloso. Es maravilloso para ellos lo que en el instante resulta inexplicable. No cuentan con las leyes de la naturaleza; no se preocupan de intentar explicarlo. Porque en lo inexplicable ellos presienten lo sobrenatural. Adorar o condenar, creer que está obrando Dios o que está obrando el diablo: para ellos difícilmente habrá otra posibilidad. Pero nosotros que-

2. Según Mt 12,22 el enfermo es mudo y ciego. Mt se inclina por las curaciones de ciegos. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 457.

remos explicar primero lo extraordinario, antes de emitir nuestro juicio»[3].

Hay que tener en cuenta, además, que las historias sinópticas de milagros encajan muy bien con su época. El que por aquel entonces oía hablar de los milagros de Jesús, sabía que había también taumaturgos en otras partes, a quienes se atribuían curaciones y hechos sensacionales. El primer siglo de la era cristiana fue una época en la que aparecieron en gran número carismáticos y sanadores obradores de milagros. Esto significaba una reavivación de algunas experiencias y facultades que habían permanecido olvidadas durante casi tres siglos o habían quedado relegadas en segundo plano. G. Theissen habla precisamente de un «renacimiento de la creencia en los milagros»[4].

En el helenismo se enlazaba con Pitágoras, de quien se referían milagros. Esto se aplica especialmente a Apolonio de Tiana (hacia 3-97 d.C.), quien recorría los países como carismático obrador de milagros. En el judaísmo los profetas Elías y Eliseo habían quedado en el recuerdo del pueblo como poderosos taumaturgos. Nos son conocidos, además, Jarcas, sabio indio con quien se encontró Apolonio en sus caminos[5], y Simón Mago de Samaria. En Israel se atribuían milagros a Hanina ben Dosa (hacia 70-100 d.C.) y a Eliezer ben Hircano (hacia 90-130 d.C.), dos rabinos de prestigio. En Epidauro se crea una institución de sanación que sobreviviría a los siglos, y en la que un colegio institucionalizado de sacerdotes se preocupaba de que hubiera experiencias de curaciones en el templo del dios Asclepio. Aunque las curaciones producidas carismáticamente se diferencien de las realizadas en una institución vinculada con un templo, sin embargo aquí nos interesan los relatos que de ellas tenemos. Apenas hay razones que expliquen el reavivamiento de un interés creciente por los sanadores milagrosos. Quizás desempeñe un papel la situación desgraciada, que era general y que se iba acentuando. Israel, en tiempo de Jesús, era un país sojuzgado[6]. No habría que olvidar que en los sectores de los esenios se practicaba una especie de «medicina aprendida en libros». Josefo cuenta que los esenios escudriñaban viejos escritos para conocer las virtudes curativas de algunas raíces y las propiedades de algunas piedras para

3. *Jesus*, p. 71.
4. *Wundergeschichten*, p. 262-273, aquí p. 271.
5. Véase Filóstrato, *Vit. Apoll.* 3,40 y *passim*..
6. Acerca de estas relaciones, véase Theissen, *Wundergeschichten*, p. 271.

curar enfermedades[7]. Algo parecido habrá que decir de unas comunidades apocalípticas (véase HenEt 7,1; 8,3; Jub 10,12s).

Dentro de los evangelios hallamos unas veinte historias de curaciones y de exorcismos[8]. En cuanto a las curaciones de ciegos, habrá que contar con que algunas están duplicadas (compárese especialmente Mt 9,27-31 con 20,29-34), pero también podría haber en otras historias repeticiones que introdujeran variaciones y que siguieran configurando el tema[9]. No se incluyen los llamados «sumarios», en los que se hace referencia sumariamente a la actividad sanadora de Jesús, y se hace de una manera que suscita la impresión de que había curaciones en masa (por ejemplo, Mc 1,32-34 par; 3,7-12 par; 6,53-56 par). También aquí la tendencia a la multiplicación llega hasta la afirmación, que confirma esa tendencia, de que muchas de las señales (milagrosas) que hizo Jesús en presencia de sus discípulos no se consignaron por escrito (Jn 20,30; véase 21,25). Estando así las cosas, no es posible trazar una imagen precisa de las curaciones milagrosas obradas por Jesús. Hay también afirmaciones que hacen constar la fama de taumaturgo de que Jesús gozaba entre el pueblo (por ejemplo, Mc 6,2; Lc 4,23). Sin embargo, en lo que respecta a lo que sucedió realmente, habrá que tener en cuenta la redundancia que se perfila. En todo caso, la actividad carismática de curar no se convirtió nunca en Jesús en lo que podríamos llamar una actividad institucionalizada, por la que se pudiera contar en todo momento con una curación milagrosa.

Lo que dificulta extraordinariamente el enjuiciamiento de los milagros de Jesús es el hecho de que fueran trasmitidos según las reglas populares del arte narrativo. La narración llevaba consigo la observancia de determinadas reglas. Y también lo estaba la narración de historias de milagros. Conforme a esas reglas, las historias eran ajustadas a esquemas previamente existentes y se rellenaban con motivos que reaparecían incesantemente y que admitían varia-

---

7. *Bell.* 2,136. O. Michel - O. Bauernfeind, *Flavius Josephus: De bello Judaico I*, Darmstadt 1959, p. 434, nota 57, recuerda que se intentó derivar el nombre de «esenio» del arameo *'asi'a* = médico.

8. Véase Mc 1,23-28 par; 1,29-31 par; 1,40-45 par; 2,1-12 par; Mt 8,5-13 par; Mc 5,1-20 par; 5,25-34 par; Jn 5,1-9; Mt 9,27-31; 9,32-34 par; Mc 7,24-30 par; 7,31-37 par; 8,22-26; 9,14-29 par; Lc 13,10-17; 14,1-6: 17,11-19; Jn 9,1-12; 11,38-44; Mc 10,46-52 par; Lc 22,51.

9. ¿Cuál es, por ejemplo, la relación entre Jn 5,1-9 y Mc 2,1-12 par, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones? Nos limitaremos aquí a plantear la cuestión.

ciones. G. Theissen ha hallado treinta y tres motivos distintos que aparecen en las historias evangélicas de milagros. Esos motivos van desde la aparición en escena de la persona que necesita ayuda, de alguien que viene en representación suya, o de una delegación enviada por él, pasan por la exposición plástica del milagro, que sucede mediante una palabra de poder, o por el contacto físico, o por una práctica terapéutica, y llegan a la demostración del éxito que ha tenido la curación[10]. Las narraciones, que a menudo son pálidas o están tipificadas en sus detalles, adquieren eventualmente colorido por la situación de desgracia en que se halla la persona que va a ser curada —la mujer que padecía hemorragias había consultado ya a muchos médicos, gastando en ello toda su fortuna (Mc 5,26)— o por los obstáculos que se oponen a quien busca ayuda: el ciego que grita y grita pidiendo que se apiaden de él, suscita la indignación de la muchedumbre (Mc 10,48). Las historias de milagros, esquematizadas y estereotipadas, no nos comunican tanto una visión de los diversos acontecimientos que se describen concretamente, cuanto el conocimiento general acerca de Jesús el taumaturgo. No es correcto afirmar que esas historias recibieron posteriormente el colorido de la eficacia taumatúrgica. A pesar de sus caracteres generales, retienen firmemente un rasgo importante de la actividad de Jesús. Para describir concretamente esa actividad, se requería la comprobación de algunas historias de milagros, especialmente de las que más prometían.

Para nuestras ideas modernas, las indicaciones sobre las diversas enfermedades son imprecisas y vagas. Estudiaremos brevemente unos cuantos ejemplos. Según Lc 14,2-4 Jesús cura a un hidrópico *(hydropikos)*. Puesto que, en el Nuevo Testamento, ese concepto médico aparece únicamente en el tercer evangelio, esto se consideró antes —algunas veces— como prueba de que Lucas era médico. Pero se trata del concepto de una enfermedad tan conocida en la antigüedad, que incluso Plinio (*Hist. nat.* 28,232) la menciona *(hydropicus)*. Por supuesto, Lucas no indica ningún síntoma ni nos da cuadro alguno de la enfermedad. Pero, si tenemos en cuenta las veces que se la menciona en la literatura antigua, veremos que no se nos da un cuadro homogéneo de esta enfermedad. Parece que lo sintomático de la hidropesía es una desmedida necesidad de beber (Polibio 13,2)[11] y un temblor del cuerpo (Aristóteles, *Problemata*

10. *Wundergeschichten*, p. 57-59. Véase Bultmann, *Geschichte*, p. 236-241.
11. Según Filóstrato, *Vit. Apoll.* 1,9, Apolonio curó a un hidrópico desecándolo.

3,5). H. Pinkhof[12] piensa en una hemopatía o enfermedad de la sangre; F. Fenner[13], en una neurosis trófica en la que pudieran darse derrames serosos en las membranas de las articulaciones. No puede efectuarse ya una caracterización precisa del diagnóstico de la hidropesia. Se trata de un nombre genérico que abarca numerosas enfermedades[14].

Algo parecido ocurre con el concepto de «parálisis» (paralítico, *paralytikos*), que debe considerarse también como un término genérico. Por la descripción de la curación de un paralítico que se hace en Mc 2,1-12 (Lc lo llama *paralelymenos*)[15], está claro que ese enfermo era completamente incapaz de andar. Cuatro hombres lo llevan en una camilla. También el criado del centurión, según Mt 8,6, está paralítico[16]. Cuando se habla de que el enfermo sufre mucho, esto no contribuye a la determinación concreta de qué enfermedad se trata. El hecho de hallarse paralítico, circunstancia que por lo demás se menciona también en la literatura antigua[17], no habrá que limitarlo a casos específicos de parálisis en sentido médico-clínico, sino que debe extenderse también a toda clase de trastornos notables del movimiento. También la curación del hombre con la mano inerte (literalmente: seca) presupone una paralización parcial (Mc 3,1-6 par). En los libros de los Reyes oímos hablar también de una mano que se había quedado rígida (véase 3Re 13,4 LXX). Se sentía repetidas veces la inclinación a pensar en un trastorno físico causado

---

Según las ideas rabínicas, la enfermedad se basa en un trastorno de la distribución del agua. Véase Billerbeck II, p. 203.

12. En Van der Loos, *Miracles*, p. 506, nota 5.

13. *Krankheit*, p. 66. H.J. Cadbury, *Lexical notes on Luke-Acts*, JBL 52 (1933) 55-65, aquí 62s, considera la hidropesía *(dropsical)* como enfermedad muy próxima a la disentería.

14. Cuando se hojea un registro de defunciones de una parroquia de los siglos XVI o XVII, entonces se observa que la muerte se explicaba a la sazón todavía por unas cuantas causas de enfermedad o de degeneración. La enfermedad de Herodes, descrita por Josefo, *Ant.* 17,168-172, difícilmente se podrá asociar con la hidropesía, como se ha hecho algunas veces. El rey murió probablemente de las consecuencias de una enfermedad venérea.

15. Lc intenta ser un poco más preciso desde el punto de vista médico. ¿Piensa en parálisis de un lado del cuerpo, causada por un ataque de apoplejía o por la gota? Véase Pape-Sengebusch, s.v. *paralyo*.

16. También en este caso Lc 7,2 evita la palabra *paralytikos*. Habla sencillamente de un enfermo grave que estaba a punto de morir.

17. Véase Plinio, *Hist. nat.* 28,127. El término lo emplean también los médicos Mosquión y Dioscórides. Véase H.J. Cadbury, *Lexical notes on Luke-Acts*, JBL 45 (1926) 190-209, aquí p. 204s y nota 45.

psíquicamente[18]. Pero los escasos detalles que ofrece la narración no nos permiten sacar conclusiones.

El leproso del que se nos habla en Mc 1,40-45 par[19] estaba aquejado por una enfermedad de la que se dicen muchísimas cosas en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. Lev 13 y 14 están dedicados a la lepra. Lo que en esos capítulos se prescribe se halla más desarrollado en el tratado *Nega'im* de la *Mišnah*. Las descripciones de la enfermedad son extensas. Se habla de inflamaciones, costras o manchas, que aparecen en la piel y se desarrollan hasta constituir una lacra de lepra; de tumores que se forman y luego se curan, dejando en su lugar una inflamación blancuzca o una mancha blanca o rojiza, o de una quemadura con una excrecencia que va formando una de esas manchas (Lev 13,2.18s.24.29s). En la *Mišnah* se hace distinción entre 24 clases diferentes de lepra. Se sabe que hay formas especialmente peligrosas, pero cuya descripción es demasiado imprecisa para lo que nosotros esperaríamos[20]. Filón agrupa la lepra, el herpes maligno y las verrugas o habla de que hay muchas formas de lepra[21]. Aunque se ha sostenido algunas veces que la antigua lepra era la misma enfermedad que hoy día se designa con este nombre[22], difícilmente se podrá dudar de que para los antiguos la lepra era un nombre genérico. Es muy difícil que se trate de la lepra incurable, porque en Lev 13 y 14 se cuenta con la posibilidad de curación y no se mencionan tampoco los síntomas característicos de la lepra propiamente tal en fase avanzada. Evidentemente, se trata de diversas enfermedades cutáneas, de carácter maligno y no maligno, por las cuales la persona llegaba a ser cultualmente impura, pero con unos síntomas que no se indican lo suficiente para que podamos definirlas concretamente en el lenguaje médico de nuestros días[23].

En Mc 9,14-27 par es donde más cerca se llega de la definición relativamente precisa de una enfermedad. El evangelista describe el cuadro de la enfermedad de un muchacho a quien conducen hasta Jesús. Y lo hace con bastante detalle. El muchacho se desploma

18. Véase Seng, *Heilungen*, p. 17; Ebstein, *Medizin*, p. 101.

19. Véase Lc 17,11-19; 4,27. En Betania Jesús es el invitado de Simón el leproso (Mc 14,3 par). Sobre este personaje no conocemos ningún detalle más. Están de más las especulaciones sobre si Jesús le curó.

20. Véase Billerbeck IV, p. 745s.

21. *Spec. leg.* 1,80; *Som.* 1,202; *Poster. C.* 47. Véase Plinio, *Hist. nat.* 28,127.

22. Véase el extenso panorama bibliográfico en W. Michaelis, en ThWNT IV, col. 240, nota 3.

23. Véase M. Noth, *Das dritte Buch Mose*, Gotinga 1962, p. 90.

frecuentemente, echa espuma por la boca, cruje los dientes y se queda yerto. Mt 17,15 resume el cuadro de la enfermedad diciendo que el muchacho se arroja a menudo al fuego o al agua. Aporta su propio diagnóstico: el enfermo sería lunático (*seleniazetai*)[24]. Se trata de un epiléptico[25]. La característica más destacada de la epilepsia son los ataques descritos acertadamente por Marcos. La enfermedad, con sus manifestaciones que suscitaban terror, tenía diversos nombres. La asociaban con la hechicería y la magia, y la denominaban enfermedad sagrada. El ataque sufrido por un epiléptico era considerado por los romanos como un mal presagio (*omen*)[26]. Se creía sobre todo que existía un hechizo que asociaba la enfermedad con la luna, relaciones que Galeno explicaba de manera natural y física. En todo caso, de ahí procede el nombre de «lunático» que se aplicaba al enfermo. El hecho de que la enfermedad se denomine algunas veces *paideion pathos* atestigua su aparición frecuente durante la infancia. Se la consideraba como especialmente grave y, en fase avanzada, como incurable.

Lo que nos impide particularmente el acceso a la actividad sanadora de Jesús son las ideas antropológicas y cosmológicas asociadas con la época. Según ellas, los demonios dominan como malvados déspotas a los hombres y causan sufrimientos físicos y psíquicos. La fe en los demonios la comparten los evangelios sinópticos con extensas partes del mundo antiguo. Pero sorprende que, en comparación con el Antiguo Testamento, esa creencia tiene mucho relieve en los evangelios[27]. Esto podría hallarse relacionado con Galilea, en cuya población el temor a los demonios había echado por aquel entonces profundas raíces[28]. La nomenclatura es bastante uniforme. Además de las denominaciones de demonio (*daimonion, daimon*)[29], demoníaco (*daimonizomenos,* principalmente en Mt/Mc), encontramos a menudo la expresión de «espíritu impuro», que

24. Lc 9,39 no ofrece esta vez ningún detalle que aclare las cosas.
25. Véase E. Lesky - A. Waszink, en RAC V, col. 819-831.
26. Plinio, *Hist. nat.* 28,35, señala que, al hallarse uno en presencia de un epiléptico, habría que escupir, para evitar el contagio.
27. En el Antiguo Testamento, la fe en Yahveh ha hecho que los dioses paganos hayan quedado depreciados a la categoría de demonios. Véase G. Gloege, en RGG³ II, p. 2.
28. La disminución de las veces que en el Evangelio de Juan se hace mención de los demonios está relacionada, seguramente, con el círculo de destinatarios de este evangelio.
29. El término *daimon* no aparece en el Nuevo Testamento sino en Mt 8,31.

articula intuitivamente la creencia popular. Más raras veces se habla de espíritus malignos (Lc 7,21; 8,2).

Para la comprensión subyacente a todas estas denominaciones hay que tener en cuenta lo siguiente: En primer lugar, tenemos la idea extrema de que un demonio —o también varios demonios— pueden alojarse en una persona, habitar en ella, tomar posesión de ella completamente. El «endemoniado», entonces, no es ya dueño de sí mismo, sino que aparece casi como un instrumento sin voluntad en manos del espíritu que lo domina. De la liberación de los endemoniados del poder de los demonios nos hablan las historias de exorcismos, que culminan en la orden de expulsión (*apopompe*). Si prescindimos de los «sumarios», hallamos esencialmente en los evangelios dos historias de exorcismos (Mc 1,23-28 par; 5,1-20 par), de las cuales la última, con el alojamiento transitorio de los demonios en un rebaño de cerdos (*epipompe*), adquiere grotesco pintoresquismo. Pero, junto a los exorcismos, hay que tener en cuenta que se creía también que las enfermedades estaban causadas por demonios. Así se explica que también en las historias de curaciones aparezcan repetidas veces rasgos exorcísticos. En el caso del «poseso mudo» (Mt 9,32) o de la mujer encorvada que tenía un espíritu que la ponía enferma (Lc 3,11), hay que pensar en demonios que causaban enfermedades (véase Mc 7,24-30 par; 9,17 par). El poder del sanador sobre los demonios de la enfermedad se indica de múltiples maneras, cosa que puede pasar inadvertida fácilmente en una primera lectura. Cuando el centurión pagano habla de la autoridad de mando que él ejerce como soldado, y a la que también él está sometido (Mt 8,9), está refiriéndose al poder y autoridad que Jesús tiene sobre los demonios de las enfermedades, los cuales tienen que obedecer absolutamente. O cuando, según Lc 4,39, Jesús *da orden* a la fiebre, entonces el fondo de todo lo constituye la misma idea. Finalmente, no debemos dejar de mencionar que, según la entienden los evangelios sinópticos, la acción de los demonios no se pone en relación con el pecado. Los demonios están dañando la salud y la psique humana[30]. Como hacemos diferencia entre exorcismos y te-

---

30. Esto condujo, por ejemplo, al siguiente malentendido: la observación que se hace en Lc 8,2 de que Jesús había expulsado de María de Magdala siete demonios, dio ocasión para la idea de que esa mujer había sido gran pecadora. Pero su «posesión» no tiene nada que ver con el pecado, sino que es expresión de una grave enfermedad. Sobre la creencia, muy compleja, del mundo antiguo en los demonios, véase K. Thraede, en RAC VII, col. 44-118; O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dä-*

rapias con rasgos exorcísticos, porque tenemos en cuenta la peculiaridad del material sinóptico, podemos formular la siguiente afirmación: El terapeuta remedia los efectos causados por la acción de los demonios; el exorcista se enfrenta con la presencia de los demonios[31].

La cosmovisión anticuada que veía el mundo ocupado por los demonios, no hace que tengamos que desechar las curaciones obradas por Jesús. Las historias de las curaciones que aparecen en los evangelios se acomodan por completo al horizonte de comprensión de sus destinatarios. Más difíciles de enjuiciar son los exorcismos. Difícilmente podrá discutirse que Jesús actuó también como exorcista, por extraño e inadecuado que ello pueda parecernos. Se nos han trasmitido *logia* de Jesús que hablan de esto. Se nos ha trasmitido el reproche que le hacen sus adversarios de que él arroja los demonios por medio de Beelzebul, príncipe de los demonios (Mt 12,24; véase 9,34). En relación con todo ello se ha señalado la actividad de otros exorcistas, además de la de Jesús: «Y si yo expulso demonios por medio de Beelzebul, ¿por medio de quién los expulsan vuestros hijos?» (Mt 12,27). Según esto, el pueblo estaba familiarizado con la actividad de los exorcistas.

¿Podremos explicarnos un poco esta actividad, que se da todavía hoy entre los pueblos «primitivos»? En lo que concierne a la posesión de los endemoniados, se ha pensado en anomalías sorprendentes y aterradoras, en enfermos nerviosos y mentales, en neuróticos profundos, en neurasténicos, y también en el fenómeno de la pérdida de identidad[32]. Se ha señalado que las guerras, la opresión y la miseria son capaces de intensificar y producir en la gente sencilla el temor de los demonios. La creencia en los demonios se comprende entonces como una creencia causada por sentimientos de temor y de soledad, de abandono y de terror en forma de sueños, sucesos naturales, enfermedades, delirio y éxtasis. Los demonios se convierten en proyecciones objetivadas de esas experiencias sumamente desagradables[33]. El proyecto del ser y de la vida que con eso se

---

monenabwehr, Stuttgart 1970. Según un texto babilónico, los demonios recubren la tierra como la hierba.

31. Véase Theissen, *Wundergeschichten*, p. 94.

32. Véase Böcher, *Christus Exorcista*, p. 166; Klausner, *Jesus*, p. 363; Oesterreich, *Besessenheit*. p. 19; Van der Loos, *Miracles*, p. 374. Este último menciona el caso de *dédoublement de la personnalité* (disociación de la personalidad).

33. Véase G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, p. 117ss (trad. cast., *Fenomenología de la religión*, México 1964).

efectúa, afecta al hombre en una situación de extraordinaria opresión, de la que él difícilmente será capaz de liberarse a sí mismo. Jesús no creó esa situación, sino que la encontró previamente dada. Su actividad de exorcista interviene para liberar al hombre de ese callejón sin salida en que se encontraba.

La concepción del mundo, la diagnosis, la esquematización de los motivos narrativos: todo ello vincula las historias evangélicas de milagros con las narraciones de milagros de ambiente afín que se dan fuera de la Biblia. Haciendo una comparación, será posible quizás hallar elementos que tipifiquen a las primeras. Elegiremos como punto de partida la curación del criado del centurión de Cafarnaúm.

La historia forma parte de la tradición de la fuente de *logia* (Mt 8,5-13 / Lc 7,1-10), pero posee en Jn 4,46*b*-54 un testimonio posterior, que es característico por verse cómo se han ido puliendo rasgos concretos. Pero no viene al caso para la reconstrucción de la forma más antigua de texto. Podemos imaginarnos que ésta fue así, poco más o menos:

> Cuando él hubo entrado en Cafarnaúm, vino a él un centurión que le suplicó y le dijo: Señor, mi criado yace en casa paralítico y sufre mucho. Y él dice: ¿Tendré que ir y curarle? Y el centurión respondió y dijo: Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo, pero di una sola palabra y mi criado sanará. Porque yo también soy hombre bajo autoridad. Tengo soldados a mis órdenes. Y digo a uno: ¡Ve! y va; y a otro: ¡Ven! y viene; y a mi esclavo: ¡Haz esto! y lo hace. Cuando Jesús oyó esto, se maravilló y dijo a los que le seguían: Amén, os digo: En nadie he hallado tal fe en Israel. Y cuando el centurión regresó a la casa, halló sano al criado[34].

---

34. Para la reconstrucción: La descripción de la enfermedad en Lc 7,2: estaba mal y se hallaba a punto de morir (véase Jn 4,47), es secundaria, seguramente. También las dos embajadas, primero la de los ancianos de los judíos, luego la de unos amigos, deben considerarse como lucanas. Las palabras de humildad que los amigos trasmiten, no encajan finalmente sino en labios del centurión. La delegación mediadora de los judíos se compagina bien con la «perspectiva histórico-salvífica» de Lc. Por el contrario, el *logion* de la venida de muchos de Oriente y de Occidente, en Mt 8,11s, fue insertado por Mt en la perícopa. Lc 13,28s lo sitúa en un lugar enteramente distinto. La terminación original es difícil de reconstruir con alguna certeza. Mt 8,13 fue plasmado por Mateo, como sugiere la coincidencia con 15,28. Tal vez existió una frase como ésta: Y dijo al centurión: Tu criado está sano. El v. 7 debe leerse como frase interrogativa. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 299s; Theissen, *Wundergeschichten*, p. 183; Busse, *Wunder*, p. 141-160.

La historia se orienta hacia el encuentro, plasmado muy personalmente, del centurión con Jesús. Al criado por quien ruega el centurión, no lo traen a presencia de Jesús. Lo fundamental es la fe de que el centurión da muestras: fe que es alabada por Jesús y que le mueve a conceder ayuda. Aunque en una historia de milagros cabe esperar que se conceda la curación, ésta —en virtud de dicha fe— adquiere o conserva la cualidad de un sorprendente y extraordinario regalo.

Asombrosamente cerca de la tradición evangélica, principalmente en su versión joánica, se halla una historia de curación que leemos en el Talmud y que está asociada con el nombre de Hanina ben Dosa:

Sucedió que se puso enfermo el hijo del rabán Gamaliel. Entonces éste mandó dos escribas al rabí Hanina ben Dosa para que implorara para él misericordia. En cuanto éste los vio, subió a la habitación de arriba y suplicó misericordia para él. Al bajar, les dijo: Idos, porque la fiebre ha huido de él. Entonces le dijeron: ¿Eres tal vez profeta? Él les dijo: No soy ni profeta ni hijo de profeta. Sino que tengo esta tradición (como promesa): Cuando sale fácilmente de mi boca mi oración, entonces sé que ha sido aceptada; de lo contrario, sé que ha sido desechada. Entonces van y se fijan y observan cuidadosamente la hora que era. Y cuando llegaron donde el rabán Gamaliel, éste les dijo: ¡Por el templo! ¡Ni habéis quitado ni habéis añadido nada! Sino que así ocurrió: en aquella hora le abandonó la fiebre, y él nos pidió agua para beber (bBer 34*b*).

Como en la tradición evangélica, se trata de una «curación a distancia». Comparte con la versión lucana el motivo de la delegación, y con la versión joánica, la comprobación de la hora, la relación padre-hijo que existe entre el que hace la petición y el que está enfermo, y el diagnóstico de la fiebre (véase Lc 7,3-6; Jn 4,46 y 52). Las coincidencias con Jn 4 son tan extensas, que P. Fiebig estudió la posibilidad de que hubiese dependencia literaria[35]. Aunque el citado autor rechaza, con razón, tal posibilidad, sin embargo no podemos evitar la impresión de que, por ambas partes, existe la misma forma de narración esquematizante. No obstante, hay dos puntos de diferencias notables: La curación, en uno de los casos, se produce por la oración de Hanina, y, en el otro caso, por la autoridad de Jesús, la cual ha quedado acertadamente descrita en la

35. *Jüdische Wundergeschichten des ntl Zeitalters*, Tubinga 1911, p. 21s.

imagen en que el centurión habla de la autoridad de mando. Y: el motivo de la fe, bien determinado en la historia evangélica, no existe en la historia rabínica.

Un tercer ejemplo nos llevará al mundo grecorromano. Tácito, *Hist.* 4,81, nos refiere dos curaciones obradas por el emperador Vespasiano en Egipto:

Un hombre de la gente llana de Alejandría, que era conocido de todos por haber perdido la luz de sus ojos, se postró de hinojos ante Vespasiano y le pidió suspirando que le curase de su ceguera. Lo hizo por instrucción del dios Serapis, a quien el pueblo veneraba especialmente con gran fervor religioso. Y, así, suplicó instantemente al príncipe que se dignara clementemente untar con la saliva de su boca las mejillas y los párpados de él. Otro, que padecía un mal en su mano, pidió al príncipe, a instancias del mismo dios, que la tocara con la planta de su pie. Vespasiano, al principio, creyó que aquello era ridículo y se negó. Pero, como aquellos enfermos insistieran, entonces comenzó a titubear... Finalmente, pidió un dictamen médico... Los médicos hablaban en un sentido y en otro, con ambigüedad: En uno de esos hombres, decían ellos, la luz de los ojos no había desaparecido propiamente; volvería, por tanto, en cuanto se eliminasen los obstáculos. En el caso del otro hombre, las extremidades estaban como dislocadas; si se aplicaban medios de curación poderosos, se podría restablecer la perfecta salud de ambos. Tal vez la cosa estuviera en manos de los dioses, y él, el príncipe, hubiera sido escogido como instrumento de la divinidad. Finalmente, si se aplicaba con éxito el remedio curativo, la gloria le correspondería al príncipe; si ese remedio no producía efecto, la burla recaería sobre aquellos dos desgraciados. Así, Vespasiano, creyendo que dada su suerte todo era posible y que, en adelante, no se creería que había nada imposible para él, dio la orden con rostro amistoso y en presencia de la multitud que aguardaba con tensa expectación. La mano recuperó inmediatamente sus movimientos, y para el ciego volvió a brillar la luz del día. Ambas historias siguen refiriéndolas todavía hoy los que fueron testigos oculares, y una mentira en la exposición de los hechos no proporcionaría ya ninguna ganancia[36].

Es obvio que esta historia posee una impronta muy distinta. Indudablemente tiene también un componente religioso. Pero éste se limita a los que buscan ayuda. Por instrucción del dios Serapis se dirigen al emperador. Éste se ve constreñido, después de superar considerables dudas, a desempeñar el papel de instrumento de la

36. Según la traducción alemana de J. Borst. (La traducción castellana ha tenido en cuenta el original latino: N. del T.)

divinidad. La acción desemboca en un espectáculo público. La historia se narra *ad gloriam Caesaris.*

Podemos considerar la fe como un elemento específico de las historias evangélicas de milagros. En la mayoría de ellas esa fe se articula expresamente: «Y cuando Jesús vio la fe de ellos» (Mc 2,5); «En nadie he encontrado yo en Israel tan gran fe» (Mt 8,10); «Tu fe te ha salvado» (Mc 5,34; 10,52); «Tu fe es grande» (Mt 15,28); también en forma negativa: «¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros?» (Mc 9,19). En este contexto, las declaraciones como: «Si tú quieres, puedes limpiarme» (Mc 1,40), o el clamor pidiendo misericordia (Mt 9,27; véase v. 28) deben valorarse enteramente como declaraciones de fe. La temática de la fe pervive en las historias de curación del Evangelio de Juan, aunque en él aparecen más elaboradas teológicamente (Jn 9,35-38) o aparece también una confrontación con la incredulidad (5,10ss.24). Cuando la cuestión de la fe aparece en las historias de milagros helenísticas y extrabíblicas, esa cuestión está planteada de manera diferente[37].

Si la fe caracteriza a las historias evangélicas de curación, entonces intentaremos remontarnos más todavía y preguntar: ¿Cuál era el criterio en Jesús? En la actuación del Jesús histórico, la concesión de curaciones se hallaba íntimamente asociada con la fe. Esta realidad adquiere un fuerte apoyo en dos tradiciones que hemos de examinar todavía y que nos refieren la denegación de un milagro ante una manifiesta incredulidad.

En Mc 6,1-6*a* oímos hablar de una actuación de Jesús en su patria chica Nazaret, donde no tuvo éxito. Cuando está enseñando en la sinagoga en día de sábado, sus paisanos se escandalizan de él, porque su procedencia de una conocida familia modesta y su actividad de muchos años como artesano en medio de ellos estaba en contradicción irreconciliable —según ellos— con su sabiduría y su poder para obrar milagros. La fracasada actuación en su patria no

---

37. Es frecuente la asociación entre el milagro y la fe en Luciano (*Pseudolog.* 13.15.28s). Pero la fe no tiene aquí cualidad teológica. La fe se orienta aquí a aceptar la posibilidad de prodigios, a creer que los conjuros mágicos son de gran utilidad y que hay demonios y espíritus. Theissen, *Wundergeschichten*, p. 133-136, ha mostrado que la fe, aquí como en Jámblico, Plutarco y Estrabón, es subsiguiente al milagro. Cuando la «fe» precede al milagro —son escasas las pruebas y se limitan a Epidauro—, entonces no se utiliza el término *pistis*. Donde más obviamente se ve es en Esquines, *Anthol. Palat.* 6,330: «Abandonado por los recursos de los mortales, puso toda su esperanza en lo divino». El texto se halla en Weinreich, *Heilungswunder*, p. 195.

pudo tener lugar al principio de la actividad de Jesús. Cuando Lc 4,14-30 hace que Jesús comience en Nazaret y que pronuncie allí —como quien dice— su predicación inaugural, plasmada por él dramáticamente en su trascurso externo, el evangelista tiene sus propias razones teológicas para hacerlo así. De los milagros se había oído hablar ya en su patria. Es evidente que ahora había gran expectación por ver lo que haría aquel hijo de la aldea, que entretanto era ya todo un hombre, esperando aquella gente simple que habrían de beneficiarse de los extraordinarios talentos del genio de su pueblo (H.J. Holtzmann). El *logion* del proverbio acerca del profeta que no es despreciado sino en su propia tierra, y que se cita como explicación del incomprensible rechazo de que fue objeto Jesús en su patria chica, no agota ni mucho menos la situación y suponemos que fue añadido más tarde a la perícopa. Las reacciones originales las tenemos en aquellas palabras: «se escandalizan de él», referidas a la gente de Nazaret, y «se maravilló de la incredulidad de ellos», referidas a Jesús[38]. Una observación cruda y que, por tanto, debe atribuirse a la tradición antigua, dice que Jesús no pudo hacer allí ningún milagro (v. 5*a*). Marcos se esforzó en suavizar la crudeza de esa observación (v. 5*b*; igualmente par Mt 13,58; Lc 4,23 pone más aspereza todavía). Desde el punto de vista histórico, esto permite sacar la conclusión de que Jesús no quiso hacer milagros en favor de sus paisanos. Y no quiso, porque en Nazaret no encontró ninguna fe.

La conexión entre la negativa a hacer milagros y la incredulidad aparece de manera no menos drástica en un asunto del que se nos habla en diversos lugares de los evangelios. Algunas personas —según Mc 8,11 son fariseos, según Mt 12,38 algunos escribas y fariseos, según Mt 16,1 fariseos y saduceos; Lc 11,16 habla indeterminadamente de «otros»— exigen a Jesús una señal. Esta escena fue transmitida no sólo por Marcos sino también por la fuente de sentencias. Esto explica que Mateo la ofrezca dos veces[39]. Plantean a Jesús la

38. Para la reconstrucción véase Gnilka, *Markus* I, p. 227-229. Entre los elementos más antiguos de la perícopa deben contarse: una introducción, que no puede ya reconstruirse con seguridad, que narraba la actuación de Jesús en la sinagoga de Nazaret; además, los v. 2*b*.3.5*a*.6*a*. Análisis divergentes pueden verse en Bultmann, *Geschichte*, p. 30s; Koch, *Bedeutung*, p. 147-153; E. Grässer, *Jesus in Nazareth*, en E. Grässer y otros autores, *Jesus in Nazareth*, Berlín 1972, p. 13.

39. Jn 2,18; 6,30 coloca la exigencia de señales en situaciones concretas. Jesús debe acreditar por medio de una señal que tiene autoridad para desalojar el atrio del templo. Y debe probar, tal como lo hizo Moisés, quien en el desierto dio maná al pueblo para que comiera.

cuestión de su legitimación y aguardan que Jesús se acredite, de la misma manera que se refiere que los profetas obraban milagros para acreditarse (1Sam 10,1ss; 1Re 13,3; 2Re 19,29; en sentido crítico, Dt 13,1ss). Quieren ver una señal del cielo. Según la manera de hablar de los sinópticos, las señales, a diferencia de los «actos de poder» (*dynameis*) —ésta es la palabra que se aplica a los milagros de Jesús (Mt 11,20s.23; 14,2, etc.)— son milagros que excluyen toda duda. La expectación de que la señal exigida suprima toda duda se corrobora pidiéndose que sea una señal del cielo, es decir, una señal obrada inmediatamente por Dios y que acredite a Jesús. La áspera repulsa de esta pretensión desmedida está relacionada íntimamente con la cuestión de la fe. Según Mc 8,12s, Jesús deja plantados a los que le pedían una señal. Su repulsa utiliza una fórmula de conjuro que viene a decir así, una vez analizada: «Maldito seré yo, si a esta generación se le da una señal»[40]. Para Jesús, la exigencia de una señal es expresión de empedernida incredulidad. Jesús se abre únicamente a la fe. Su salvación es accesible únicamente para la fe.

Claro está que hemos de contar con que, a los que le pedían una señal, les puso una señal en perspectiva, sin cambiar por ello de postura. Jesús la llamó la «señal de Jonás» (Lc 11,29). Dentro de los evangelios, esta señal se interpreta de diversas maneras. Mt 12,40 la refiere a la resurrección de Jesús. Esta interpretación es, evidentemente, secundaria. Lc 11,30 daría quizá la interpretación que se leía ya en la fuente de sentencias: «Así como Jonás fue una señal para los ninivitas, así lo será también el Hijo del hombre para la presente generación.» Lo más probable es que se piense en la parusía del Hijo del hombre, la cual era tema de especial expectación para la fuente de sentencias. Si Jesús no menciona la señal, según Mc 8,12, eso no debe considerarse como la versión más antigua, sino como expresión de que Marcos no conocía ya el contenido preciso de la señal de Jonás o que plasmó la respuesta de Jesús dándole la mayor aspereza posible. Las dificultades que se tenían con la sentencia de la señal de Jonás pueden valorarse como indicio de su autenticidad. Sospechamos que Jesús aludía a su predicación de penitencia y arrepentimiento, circunstancia en la cual se veía asociado con Jonás. No hace falta que sigamos estudiando aquí esta cuestión. Lo importante es que una señal prometida de esta manera insiste en exigir fe y tiene

---

40. Sobre Mc 8,12 véase Blass-Debr, § 372,4; J. Doudna, *The Greek of Mark*, Filadelfia 1961, p. 110s.

en cuenta quizá la posibilidad de que alguna vez sea demasiado tarde[41].

La implicación de la fe en las curaciones obradas por Jesús nos indica el camino para comprenderlas. La fe no debe limitarse a la posibilidad de que suceda la curación. La confianza depositada en Jesús va más allá de la ayuda concedida concretamente y ve en esa ayuda al que trae la salvación, que es capaz de rescatarnos. La conexión entre el milagro y la palabra, de la que vamos a ocuparnos en seguida más detenidamente, podría aparecer también en el hecho de que Jesús, según nos lo presentan las historias de curación, concede ayuda principalmente por medio de su palabra. Es verdad que oímos hablar de contacto físico (Mt 8,3.15; 9,29; 20,34, etc.), y también de acciones encaminadas a sanar (saliva: Mc 7,33; 8,23) y de otras cosas (Jn 9,6s), que ponen de manifiesto a Jesús como el gran taumaturgo. Aquí debió de sentirse cierta influencia helenística posterior[42]. La concentración original en la palabra establece el vínculo con la palabra de la proclamación del reino de Dios y subordina el milagro a esa proclamación. Las curaciones no se apreciarán entonces en su justo valor sino cuando se contemplen en el contexto del mensaje acerca del reino de Dios.

Como a nosotros nos interesa la cuestión histórica, vamos a ofrecer en perspectiva algunos detalles interesantes de las historias de curación que habrán conservado recuerdos históricos. Podemos ver indicios en la yuxtaposición de las indicaciones del lugar donde sucede la acción y del nombre como el mendigo ciego Bartimeo de Jericó (Mc 10,46), la suegra de Simón Pedro en la casa que éste tenía en Cafarnaúm (Mc 1,29s). En el caso del centurión de Cafarnaúm se añade el rasgo elemental de que Jesús, como judío que era, rechace al principio la pretensión de que él vaya a la casa (Mt 8,7 entendido como frase interrogativa). En la historia de la curación del paralítico, el hecho de abrir un boquete en la techumbre de la casa parece ser un viejo recuerdo (Mc 2,4).

La negativa que se da a la exigencia que reclama una señal del cielo nos permite ver cómo eran los milagros a los que Jesús accedía. No eran —en el sentido literal de la palabra— milagros sobrecogedores. A los incrédulos no les bastaban. Solamente se revelaban

---

41. G. Schmitt, *Das Zeichen des Jona*, ZNW 69 (1978) 123-129, sospecha que la anunciada señal de Jonás sería la destrucción de Jerusalén. Se basa para ello en la *Vita Prophetarum*. También esto hace cuestionable la propuesta.

42. Véase Dibelius, *Jesus*, p. 73s.

como actos de poder (*dynameis*) a quien se abría con fe a Jesús. Por eso, el incidente de la denegación de la petición de señales adquiere función criteriológica para el enjuiciamiento total de los milagros de Jesús.

b) Es sorprendentemente reducido el número de los *logia* de Jesús que son interesantes para la interpretación de su actividad de curación por medio de milagros. Esto se utilizará también como correlativo para encuadrar acertadamente ese sector de su actividad. ¡Enlacemos con la temática de la fe! Si la fe puede considerarse como lo *proprium* de Jesús en esta esfera, entonces habrá que sospechar que habrá declaraciones que den más indicaciones al respecto.

Hay una palabra sobre la fe que la cree a ésta capaz de todo. Su tono de ligero reproche podría ser una indicación de que, originalmente, fueron los discípulos sus destinatarios. Así lo confirma la utilización que hace de esta frase en los evangelios, aunque aparezca en diferentes lugares: Mc 11,23 / Mt 21,21 la presentan como enseñanza que se da a los discípulos con ocasión de la maldición de la higuera. Mt 17,20 la vuelve a citar otra vez con motivo de una breve eneñanza que se da a los discípulos, a continuación inmediata de la curación de un muchacho lunático, a quien los discípulos no fueron capaces de curar por su falta de fe. Tan sólo Lc 17,6 sitúa estas palabras en una enseñanza dirigida a los apóstoles y que está desligada de toda situación. Podemos partir de que la inserción en los contextos por parte de Mateo y de Marcos se efectuó secundariamente. Indudablemente, el *logion* es antiguo. En lo esencial hay dos variantes (Mc 11,23 par y Mt 17,20 por un lado; Lc 17,6 por el otro). Para la reconstrucción haremos referencia a Mt 17,20 y Lc 17,6:

> Amén, os digo: Si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: ¡Muévete de aquí para allá! Y se moverá.
>
> Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a esa morera: ¡Desarráigate y plántate en el mar! Y os obedecería.

Nos interesa aquí únicamente la cuestión central de si es el monte o la morera lo que suministra el material original de la imagen. Debe preferirse el árbol. Esta imagen es original, y probablemente fue pronunciada incluso teniendo a la vista una morera a orillas del lago de Genesaret. En la aplicación secundaria de la imagen a una fe que traslada montes, se recogió probablemente un proverbio (véase

1Cor 13,2; To 48)[43]. La enseñanza que se ofrece con el *logion* está caracterizada por un marcado contraste. Es la oposición entre lo pequeño y lo grande. El grano de mostaza se consideraba como lo más pequeño que el ojo podía percibir. A la morera se le atribuía una fuerza especial en sus raíces[44]. Por consiguiente, de lo más pequeño brota un gran efecto. Ni la imagen debe entenderse en sentido literal, como si se tratara de plantar un árbol en el lago mediante un hechizo, ni la fe debe medirse. La verdadera fe, teniendo en cuenta sus efectos, es grande; pero se da únicamente cuando una persona en la fe se abre a Dios y se pone así a disposición enteramente de Dios. Dios, entonces, podrá actuar a través de esa persona. Encontramos ya una conexión parecida en la perícopa que hablaba de la actuación de Jesús en Nazaret, en la que se hizo ver claramente que la incredulidad de los hombres hace que Dios sea impotente. El *logion* explica la constelación inversa y positiva de que la fe del hombre es el poder de Dios, por cuanto deja que Dios entre en acción. Los efectos que Dios tiene intención de producir son muy variados, pero en este contexto hay que asociarlos también a las curaciones y los milagros. Como palabra de Jesús, será difícil interpretar esto de otra manera que no sea un enunciado de Jesús acerca de su propia fe.

Llegamos con esto a la idea de que, en las curaciones milagrosas, es importante no sólo la fe de aquel a quien se presta ayuda, sino también la fe de Jesús. Y esto tiene que ver, a su vez, con el reino de Dios[45]. Jesús, al estar abierto para Dios de manera singularísima, demostró una fe singularísima[46]. Sobre esta fe que era capaz de todo, se reflexiona en otra parte. Cuando Jesús, según Mc 9,23, dice al padre del muchacho epiléptico: «Todas las cosas son posibles para el que cree», estas palabras son una invitación a compartir su fe.

---

43. De otra manera piensa Hahn, ZNW 76 (1985) 156-158, para quien la imagen está caracterizada por el monte y el mar. Así es en Mc 11,23. Sin embargo, Mc ha debido de introducir el proverbio. Por lo que respecta a la tradición de *logia* en Mc es sorprendente que esa tradición aparezca no raras veces bastante desmenuzada. Mt 21,21 depende de Mc. Mt trasmite dos veces el *logion*, porque lo encontró en Q y en Mc. Sobre esta discusión, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 105s, 110; íd., *Markus* II, p. 133. La frase de la fe que traslada montañas, la conoce también la literatura rabínica. Véase Billerbeck I, p. 759.

44. El texto utiliza para designar a la morera el término *sykaminos*, no el término *sykomorea* (Lc 19,4). Véase V. Reichmann, en RAC V, col. 683-688.

45. Hahn, ZNW 76 (1985) 156-158 señala la orientación escatológica del *logion*.

46. Sobre este problema, véase G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, ZThK 55 (1958) 64-110.

Marcos lo vio todo muy acertadamente, cuando describe la reacción del padre ante esas palabras de desafío como una comprensión de la propia incredulidad.

La ordenación directa de los milagros al reinado de Dios se nos da en unas palabras que ya estaban en la fuente de sentencias en el contexto de la crítica formulada por los adversarios de que Jesús expulsaba a los demonios con el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios. Contamos con que, en una tradición más antigua, la respuesta de Jesús a esta crítica decía así: «Si yo expulso los demonios por medio de Beelzebul, ¿por medio de quién los expulsan vuestros hijos? Por eso, ellos serán vuetros jueces» (Mt 12,24.27 / Lc 11,15.19)[47]. El *logion* que estamos considerando ahora no tiene carácter polémico y fue trasmitido aisladamente. En la comparación entre Lucas y Mateo vemos que hay sólo una diferencia: «Si yo con el dedo (Mt: Espíritu) de Dios expulso los demonios, entonces el reinado de Dios ha llegado a vosotros.» Aquí hay que preferir en todo caso la versión lucana que habla del «dedo de Dios». Es la versión más original, que también nos acerca más a la comprensión de las palabras. Si Jesús, en sus actos de poder, se sirve del dedo de Dios —quizá pudiéramos decir incluso: si Jesús es el dedo de Dios—, entonces Dios actúa por medio de él. El que Dios actúe y obre cosas con su dedo, es ya una idea familiar para el Antiguo Testamento: Dios escribió con su dedo las tablas de la Ley (Éx 31,18; Dt 9,10); los cielos son la obra de sus dedos (Sal 8,4).

El poder de Dios, que se expresa claramente en los exorcismos de Jesús, es prueba de que el reinado de Dios ha llegado ya a los hombres. El verbo utilizado en el texto griego *ephthasen* no puede entenderse sino en el sentido de la presencia de la *basileia*[48]. Lo que es digno de tenerse en cuenta y que, por tanto, merece destacarse es la vinculación que hay entre el reinado de Dios como salvación definitiva y la persona de Jesús. Sabemos por los manuscritos de Qumrán que también esa comunidad judía conocía la idea de la presencia de la salvación. Pero esa presencia no está ligada a una persona mediadora, sino al ingreso en la comunidad de Dios. Además, el reinado de Dios no aparece en las declaraciones sobre la

---

47. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 461. La idea de Lührmann, *Redaktion*, p. 33, de que Lc 11,19 habría que atribuirlo a la redacción de Q —idea aceptada por Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 158—, no convence.

48. Sobre ello hay una exhaustiva discusión. Véase Kümmel, *Verheissung*, p. 99-101; Kuhn, *Enderwartung*, p. 191-193.

salvación presente[49]. Vemos que para Jesús en sus actos de poder se experimenta el reinado de Dios como la salvación definitiva, pero no todavía en su definitividad. Puesto que la *basileia*, en su experimentabilidad presente, está vinculada con él, Jesús permanece el garante de la manifestación definitiva y consumada de esta *basileia*.

Sería demasiado poco valorar simplemente los actos de poder de Jesús como signos de la *basileia* venidera[50]. En esos actos de poder actúa ya realmente la fuerza salvífica de la *basileia*. Por eso, podemos hablar de presencia dinámica[51]. Quizás esta formulación se acerca de manera especial a la realidad de las cosas. Hay que tener en cuenta que al *logion* debe atribuírsele importancia fundamental. Jesús vio sus exorcismos y sus curaciones milagrosas, que se hallan en un contexto exorcístico ligado con la época, como revelación anticipante —y que acontece en la actividad de él—, del reinado de Dios, y los convirtió así en el signo interpretador de la *basileia*. La novedad de esta comprensión garantiza la autenticidad de su interpretación.

Una realidad muy parecida se ilustra mediante la breve parábola del vencimiento del fuerte. Entre sus dos versiones habrá que preferir claramente la de Marcos como la más antigua: «Nadie puede entrar en la casa de un hombre fuerte y saquear sus bienes, si primero no le ata. Entonces saqueará su casa» (Mc 3,27; véase Mt 12,29). También estas palabras, pronunciadas en el contexto de los exorcismos, tienen que ver con el reinado de Dios y son de gran importancia[52]. La parábola está llena de un movimiento encaminado a vencer a un hombre fuerte. El motivo determinante de la lucha, que registra también la nueva idea frente a las palabras del exorcismo antes estudiadas, es ir contra el reino de Satanás, al que hay que imaginar como un reino estructurado y poblado por demonios nocivos. El material imaginativo se encuentra ya preparado en Is 29,24s: «¿Se le podrá quitar la presa al poderoso o rescatar al

---

49. Véase Kuhn, *Enderwartung*. La presencia de la salvación se concibe en Qumrán como comunión con los ángeles, como nueva creación, como traslado proléptico al cielo, como el hecho de verse libre del *šeol*. La comprensión que la comunidad tenía de sí misma como templo espiritual contribuyó vigorosamente a esta concepción.

50. Así, por ejemplo, Dibelius, *Jesus*, p. 66.

51. Schnackenburg, *Herrschaft*, p. 87 (trad. cast., *Reinado*, p. 115).

52. Jeremias, *Gleichnisse*, p. 122s (trad. cast., *Parábolas*, p. 151s), cree que las palabras deben aplicarse a la tentación de Jesús (Mt 4,11 par), donde tuvo lugar el derrocamiento del fuerte. Esta referencia no se halla sugerida por nada.

cautivo del tirano? Ciertamente así dice Yahveh: Aun los cautivos del poderoso serán recobrados, y rescatada será la presa del tirano. Con el que contienda contigo yo contenderé, y salvaré a tus hijos.»

Claro que es incierto si hay dependencia directa. Con el derrocamiento del reino de Satanás, derrocamiento que consiste en vencer la miseria física y psíquica de los hombres (que se concibe como causada por demonios), se abre paso al reinado de Dios. El carácter dualístico, que aparece en esta lucha mutua entre el reinado de Satanás y el reinado de Dios, corresponde a un modelo de imágenes compacto. La lucha está ya decidida finalmente, porque el fuerte está ya atado. En este sentido, las palabras son optimistas y están llenas de certidumbre de la victoria. Corroboran, además, la idea importante de que el reinado de Dios, que está dejando sentir sus efectos, quiere la salvación total y la liberación total del hombre, y no debe limitarse a los ámbitos interiores y espirituales. La autenticidad del *logion* se manifiesta también en que, en los textos postpascuales, sobre todo en los himnos, que se utilizaban en el culto divino, el derrocamiento de los «poderes» está vinculado con la cruz, con la resurrección y con la exaltación de Jesús, mientras que aquí tal derrocamiento depende de la actividad terrena de Jesús.

El texto paralelo de Lc 11,21 convierte la parábola en alegoría y habla de un hombre fuerte bien armado, contra quien viene otro más fuerte y le quita el pertrecho de armas (*ten panoplian*) en las que él confiaba, y distribuye lo que él poseía. Podemos sospechar que lo del fuerte y lo del más fuerte se refieren directamente a Satanás y a Jesús, mientras que la *panoplia* hace referencia al reino de los demonios, y la expresión «lo que él poseía» remite a los seres humanos que han sido liberados[53]. No es seguro, ni mucho menos, que se haga alusión a Is 53,12[54].

«Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18) es una frase que encaja plenamente en la realidad que estamos estudiando. Lucas la puso a continuación inmediata del regreso de los setenta discípulos, que con gozo informan a Jesús del éxito obtenido en los exorcismos. Habrá que considerarlas como palabras aisladas, o como palabras cuyo contexto original se ha perdido. Claro que ese contexto no puede ser otro que el de la actividad exorcística de Jesús. Habrá que prescindir aquí de si se alude a una experiencia

53. Véase Jülicher, *Gleichnisreden* II, p. 226-228.

54. Así piensan Jeremias, *Gleichnisse*, p. 122s (trad. cast., *Parábolas*, p. 151s); Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 161 nota 563.

visionaria de Jesús, o de si se está hablando en lenguaje figurado[55]. No obstante, se indica con estas palabras la certeza de que el mal será vencido al fin de los tiempos. La caída de Satanás significa que se ha iniciado el derrumbamiento de su reino. Porque el que causa la caída es Dios, quien anuncia a Jesús la victoria de su reinado, victoria en la que esa caída se halla activamente integrada. Jülicher[56] llamó la atención sobre los contactos lingüísticos entre la caída de Satanás del cielo y la señal del cielo exigida por los adversarios de Jesús. Seguramente no existe conexión directa. No obstante, si se quiere mantener la comparación, se ve que Dios concede la certidumbre a Jesús.

En la respuesta a la pregunta formulada por Juan el Bautista desde la prisión, acerca de si él era el que venía, Jesús responde aludiendo a diversos pasajes de Isaías (Is 35,5s; 26,19; 61,1) y señalando las curaciones que él ha hecho de ciegos, paralíticos, leprosos y sordos, las resurrecciones de muertos, y la proclamación que él está haciendo del evangelio a los pobres (Mt 11,2-6 par). Por cuanto la enumeración de esas acciones de Jesús sigue una línea ascendente y culmina en la proclamación del evangelio, vemos que esta interpretación de la actividad de Jesús concuerda plenamente con sus intenciones. Los milagros están ordenados hacia la palabra; tan sólo con la predicación de Jesús pueden entenderse esos milagros en la forma debida. No obstante, se recomienda atribuir a una situación más tardía ese texto que irradia reflexión de escriba[57].

Si sintetizamos ahora las ideas que se han deducido del empeño por reconstruir el significado de las curaciones milagrosas de Jesús,

---

55. Según Bultmann, *Geschichte*, p. 174, Lc 10,18 causa la impresión de ser un fragmento. Ciertamente, las palabras pertenecen a los exorcismos de Jesús, no a los de los discípulos. El final del papel de Satanás como acusador en el cielo puede figurar aquí únicamente si se toma de Job 1,6-12; 2,1-7. Así piensa W. Foerster, en ThWNT VII, col. 157. Sobre la caída de Satanás como motivo escatológico, véase P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Gotinga 1969, p. 210s. M. van Rhijn, *Eeen blik in het onderwijs van Jezus*, Amsterdam ²1927, quiso entender irónicamente el *logion* (según Jeremias, *Gleichnisse*, p. 122 nota 6) (trad. cast., *Parábolas*, p. 151, nota 33). No se indica ninguna ironía. Müller, ZThK 74 (1977) 416-448, querría referir el *logion* a una visión de Jesús con extensas consecuencias. Sin embargo, lo singularísimo del enunciado impone gran prudencia.

56. *Gleichnisreden* II, p. 216.

57. De manera distinta piensa Kuhn, *Enderwartung*, p. 195-197. Sobre el debate véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 405-410; A. Vögtle, *Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11,2-5/Lk 7,18-23)*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, p. 219-242; W.G. Kümmel, *Jesu Antwort an Johannes den Täufer*, Wiesbaden 1974.

podremos enunciar lo siguiente: Las curaciones milagrosas son parte de la predicación acerca del reinado de Dios, y dentro de ese marco están subordinadas a la palabra y coordinadas con ella. Muestran el giro escatológico y hacen que se experimente la presencia dinámica del reinado de Dios con su fuerza sanadora, auxiliadora y salvadora. Integrados en el proceso de la revelación proléptica de la *basileia*, los milagros participan de manera especial en la lucha contra el mal y la maldad, que siguen actuando todavía poderosamente en el mundo, pero que en principio han sido ya vencidos. En la concepción dualística del mundo, en la que el reinado de Dios y el reinado de Satanás se enfrentan mutuamente, podemos estar seguros de la causa de Dios. Ahora bien, las curaciones milagrosas no se experimentan supremamente sino en la fe. Esa fe marca el ser de Jesús; en los que reciben ayuda, la fe es el acceso a los milagros. Claro está que la fe de Jesús es singularísima. Si se invita a los hombres a participar en la fe de Jesús, esas personas tendrán acceso a la acción de Dios que sale al encuentro en Jesús, a la *basileia* presente en los actos de Jesús. Por eso, la fe es más que la confianza en el poder sanador de Jesús. La fe es el «sí» a su palabra, la cual trae la salvación definitiva. En la concentración de las sanaciones en la palabra vimos confirmada esa perspectiva. Finalmente, los milagros, en su realización, son siempre acontecimientos carismáticos que representan lo sorprendente y lo sorprendentemente nuevo del reinado de Dios. Por medio de los milagros se acalla la voz de la desesperación humana, se sitúa ante Dios el que es cultualmente impuro y se restaura la dignidad humana. Los exorcismos de Jesús protestan contra los temores demoníacos y quieren ayudar a vencerlos. Como experiencias del futuro reinado de Dios, presentan intuitivamente la voluntad de Dios, que está orientada hacia la salvación de todo el hombre.

Perspectiva. Las tradiciones sobre los milagros se vieron situadas particularmente en la corriente absorbente de la Pascua. Esto quiere decir que esas tradiciones se releyeron y se desarrollaron ulteriormente a la luz de la fe pascual en la resurrección de Jesús de entre los muertos, y que surgieron también nuevas historias. El hecho de que el Cristo exaltado, que sigue estando presente en la comunidad y auxiliando a los suyos, se vuelva con cariño hacia ellos y conteste a sus peticiones, ese hecho podía y debía transmitirse precisamente con ayuda de las historias de milagros. Claro está que la mayoría de esas historias que surgen de nuevo están asociadas de tal manera con

la fe pascual, que no es posible ni tiene sentido reconstruirlas. Su verdad fundamental consiste en que el Jesús terreno es ahora el Exaltado. No habría que preguntar por lo que él hizo y fue una vez, sino por lo que él sigue haciendo ahora y sigue siendo todavía para nosotros.

Partiendo de estos presupuestos, diremos ahora algo brevemente sobre las diversas tradiciones. Los relatos que cuentan cómo Jesús calma la tempestad en el lago (Mc 4,35-41 par), cómo camina sobre las aguas (Mc 6,45-52 par) y que hablan de la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-10 par) hacen la epifanía de su majestad, son milagros de epifanía. Las historias del lago contienen elementos de un milagro de salvación, sobre todo la historia en que Jesús calma la tempestad. Los milagros de epifanía se aproximan a las apariciones del Cristo resucitado. A propósito de ellos se ha discutido ocasionalmente y se ha suscitado incesantemente la cuestión de si estos relatos no narraban de por sí epifanías pascuales y fueron antepuestos secundariamente por los evangelistas, quienes los habrían insertado entre los actos realizados por el Jesús terreno. Tal proceso sería posible por principio, porque para la comunidad el Terreno y el Exaltado son idénticos. Principalmente con respecto a la tradición de que Jesús caminó sobre las aguas, la cual ofrece además otros motivos que aparecen en las historias de las apariciones de Pascua, habría que examinar seriamente esa cuestión[58]. Por lo que se refiere a la historia de la tempestad calmada y a la transfiguración, la cuestión no es tan pertinente. Pero no hay duda de que el Cristo glorificado es el Consumado, el Entronizado, que es capaz de conducir a los hombres a una glorificación como la suya[59]. Cuando Jesús calma la tempestad, el Cristo (exaltado) debe contemplarse como el vencedor sobre los poderes del caos. Conviene fijarse en que la orden que se da a la tempestad para que enmudezca (Mc 4,39) está construida a la manera de las historias de exorcismos y presupone que, en los poderes dañinos de la naturaleza, están actuando demonios. La perícopa, además, puede considerarse, por decirlo así, como un resumen de la lucha victoriosa de Jesús contra los poderes demoníacos, con los que él pelea en sus exorcismos.

La tradición que nos habla de que Jesús dio de comer milagro-

58. Palabras comparables son las siguientes: los discípulos creen que están viendo un fantasma (Mc 6,49; véase Lc 24,37); Jesús está junto a la orilla (Mc 6,47; véase Jn 21,4); hay también escenas de Pedro que pueden compararse (Mt 14,28-30; Jn 21,7).

59. Véase Gnilka, *Markus* II, pp. 21-29; íd., *Matthäusevangelium* II, p. 98.

samente a la multitud con unos cuantos panes y peces (Mc 6,32-44 par; 8,1-10 par) debe contemplarse en relación íntima con las comidas que Jesús tenía con personas, y en las que él concedía a esas personas comunión de mesa con él. La escena en que el profeta Eliseo dio de comer a cien personas (2Re 4,42-44) sirvió de modelo al narrador. Las explicaciones racionalistas según las cuales las gentes, impresionadas por la bondad de Jesús, comenzaron a compartir sus alimentos unos con otros, acertarían —sí— seguramente con la intención de la ética de Jesús[60], pero no con el sentido de la narración. ¿Habrá en el trasfondo de todo ello un convite celebrado con la expectación gozosa del reinado de Dios?[61] La comunidad verá también esa comida en asociación con la cena eucarística del Señor[62].

Las historias de resurrecciones de muertos, de las que hay tres en total (Mc 5,21-43 par: la hija de Jairo; Lc 7,11-17: el joven de Naím; Jn 11,17-44: Lázaro) son proclamables únicamente por su integración en la Pascua. El regreso de un difunto a la vida terrena, que termina nuevamente con la muerte, puede ser únicamente imagen de la redención cuando se tiene puesta la mirada en Cristo, que resucitó definitivamente de la muerte y que es el garante de la vida eterna. Por eso yerran los que hacen conjeturas como que: la historia de Jairo narraba originalmente la curación de la niña que se hallaba gravemente enferma y se habría desarrollado luego hasta convertirse en una historia de resurrección[63], que habría sido su meta. La cuestión acerca de la muerte y la vida no puede plantearse radicalmente sino á partir de Pascua. De modo que es necesario situar tales historias, así como también el desarrollo aquí indicado de las historias de milagros, dentro de ese horizonte de planteamiento radical, a fin de no minimizarlas.

60. A. de Tocqueville, *Die Demokratie in Amerika* (reimpresión 1956), p. 206 (ed. original, *De la démocratie en Amérique*, 2 vols., París 1835-1840; trad. cast., *La democracia en América*, Barcelona 1985).

61. Esta posibilidad fue mal comprendida por los patrocinadores de una interpretación celotística de Jesús. Véase, por ejemplo, H. Montefiore, *Revolt in the Desert?*, NTS 8 (1961-1962) 135-141.

62. En el alcance histórico del texto, es asombroso que apenas aparezca la dimensión eucarística. Véase Gnilka, *Markus* I, p. 263s.

63. Pesch. *Markusevangelium* I, p. 313.

W. Ebstein, *Die Medizin im NT und im Talmud,* Stuttgart 1903; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder,* Giessen 1909; reimpresión 1969; T.K. Oesterreich, *Die Besessenheit,* Langensalza 1921; H. Seng, *Die Heilungen Jesu in medizinischer Sicht,* Königsfeld-Baden ²1926; F. Fenner, *Die Krankheit im NT,* Leipzig 1930; L. Monden, *El milagro, signo de salud,* Herder, Barcelona 1963; H. van der Loos, *The miracles of Jesus,* Leiden 1965; H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil,* Gotinga 1966; R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung* (trad. alemana por F.J. Schierse), Düsseldorf 1967; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* Munich 1970; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, Friburgo 1970; O. Böcher, *Christus Exorcista,* Stuttgart 1972; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums,* Berlín 1975; O. Betz - W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu,* Berna 1977; U.B. Müller, *Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu,* ZThK 74 (1977) 416-448; U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus,* Stuttgart ²1979; E. Lohse, *Glaube und Wunder* en *Theologia Crucis - Signum Crucis* (Festschrift E. Dinkler), Tubinga 1979, p. 335-350; F. Hahn, *Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben,* ZNW 76 (1985) 149-169; U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum,* Tubinga 1985.

4. *Futuro, presente, cercanía del reinado de Dios*

El reinado de Dios es el centro y la esencia íntima de la predicación de Jesús. Ahora bien, la relación de Jesús con el reinado de Dios es —como ya pudimos ver— tan esencial, que no se limita a su predicación, sino que abarca toda su actividad. Llega incluso más allá de su actividad. Efectivamente, el todavía pendiente reinado de Dios es lo genuino. Tan sólo a partir de su carácter de algo que está pendiente, de su carácter futuro, puede uno medir y presentir lo que ese reinado es o será. Con ello entra en el horizonte la dimensión temporal. El reinado de Dios tiene que ver con el futuro, pero también con el presente. Hay enunciados de Jesús que se refieren al futuro de ese reinado, y hay enunciados que se refieren al presente. Para comprender lo que es propiamente, o lo que ha de ser el reinado de Dios, habrá que intentar definir y exponer qué relación guardan con ese reinado el futuro y el presente, o cómo se relaciona ese reinado con el futuro y con el presente.

En la respuesta que se da a esta pregunta hubo y sigue habiendo un gran debate exegético, en el que se adoptaron posiciones «extremas» que sólo aceptaban el futuro o sólo el presente, o que —para

decirlo de otra manera— estaban en condiciones de comprender el reinado de Dios sólo como futuro o sólo como presente. En la primera de esas concepciones, Jesús se convierte en el mensajero del futuro reinado de Dios, precediéndolo y anunciando su llegada. Esta llegada se valora siempre como algo que es inminente de manera inmediata, como cercanía sumamente próxima. En la segunda de esas concepciones, con Jesús se cumple todo; el reinado de Dios se daba ya con él y en él, de manera visible y palpable. Como es fácil comprender, no se plantea entonces la problemática de la cercanía de ese reinado y del carácter de cosa pendiente que con ello tiene.

Al designar esas dos posiciones como «extremas», estamos indicando que la solución ciertamente no está en el medio, pero que hay que intentar que se tomen en serio las dos relaciones temporales, haciendo valer tanto el futuro como el presente. El planteamiento del problema se hace más difícil por el hecho de que el reinado de Dios es de una cualidad que no puede captarse adecuadamente, si se la relaciona únicamente con fases temporales, con el presente y el futuro. En cierto modo, el reinado de Dios cualifica al tiempo; no se halla únicamente en relación con el futuro, sino que es el futuro. Y esto no puede carecer de consecuencias para la definición del presente.

En ninguna parte del evangelio hallamos una explicación de lo que es el reinado de Dios. Jesús renunció a definirlo o a explicitarlo teóricamente. Podemos afirmar que él daba por supuesto que sus oyentes sabían lo que se quería decir con lo del reinado de Dios. Ahora bien, eso no es correcto sino sólo en parte. Porque en una concepción general del reinado de Dios es muy importante que nos enteremos de cómo Jesús lo concebía. Tampoco una exposición teórica hubiera encajado con la manera de hablar de Jesús. Por eso, tendrá que bastarnos de momento el tomar como punto de partida la palabra. La palabra habla de una acción de Dios o la pone en perspectiva. Dios actúa regiamente; Dios domina soberanamente como rey; hace que se manifieste su reinado soberano. Cuando a Dios se le concibe como rey, según las ideas del Antiguo Testamento, entonces habrá que tener en cuenta que la acción salvífica designada con el término de reinado de Dios, se contempla como algo que, de manera total y exclusiva, llega de parte de Dios hasta nosotros. Y ahora hay que reflexionar sobre esa acción salvífica en el futuro y en el presente, sirviéndonos de *logia* que pueden atribuirse a Jesús. El futuro, el presente y la cercanía son los aspectos que se nos ofrecen.

a) El carácter futuro del reinado de Dios está firmemente expresado, de manera fácil de retener, en la oración del Señor, en el Padrenuestro. Los discípulos deben orar pidiendo su llegada: *eltheto he basileia sou* (Mt 6,10 / Lc 11,2), «venga tu reinado». El tiempo verbal empleado (aoristo) indica que la petición se orienta hacia una venida singular, futura. Por tanto, no debe entenderse erróneamente en el sentido de que esa venida fuera progresiva, paulatina, y de que en ella pudiese cooperar el hombre. Dios sólo actuará y mostrará entonces su aguardado reino soberano. Por lo demás, precisamente en este pasaje se ve con claridad que la traducción de *basileia* por «reino» —aunque se haya impuesto— no es demasiado afortunada[1]. El reinado soberano de Dios ha de llegar a los hombres y manifestárseles a ellos.

Algunas veces se ha querido negar que Jesús hubiera pronunciado esa petición —lo mismo que la petición de la santificación del nombre, que la precede—, basándose principalmente en que sus sentimientos son enteramente judíos[2]. El carácter judío de la oración del Señor es tan indiscutible como la observación de que la venida del reinado de Dios es un elemento que se repite incesantemente en las oraciones judías. No obstante, la comparación precisamente con los fragmentos que parecen paralelos permite comprender lo especial que hay en la manera de entender el reinado de Dios en la oración de Jesús. Así, vemos que se dice en las bendiciones 11.ª y 14.ª de la plegaria de las dieciocho peticiones *(Šemone esre)* en su recensión palestinense (que es la más antigua):

> Trae de nuevo nuestros jueces como antaño y nuestros consejeros como al principio, y sé rey sobre nosotros, tú solo... Apiádate, Yahveh, Dios nuestro, de Jerusalén, tu ciudad, y de Sión, la morada de tu gloria, y del reinado de la casa de David, el ungido de tu justicia[3].

Mientras que la petición de que llegue el reinado de Dios no es aquí más que una petición de tantas, el Padrenuestro está marcado escatológicamente en toda su estructura. La petición de la *basileia* ocupa el lugar central. La restauración de las circunstancias pasadas,

---

1. Esa traducción puede que se haya impuesto por razones de estética lingüística, porque así se puede recitar mejor el texto en común. La traducción de la Vulgata: *Adveniat regnum tuum!* significa una modificación del sentido.

2. Ya lo afirmó así Harnack. En Lohmeyer, *Vaterunser*, p. 207. Tilbory, NT 14 (1972) 104s considera secundaria la petición de la santificación. Schulz, *Q*. p. 87, atribuye en conjunto el Padrenuestro a la más antigua comunidad-Q de Palestina.

3. Para la traducción, véase Billerbeck IV, p. 212s.

aunque se aguarde esplendorosa, falta en Jesús. Sobre todo, falta el acento nacional y político. Queda fuera de perspectiva un trono real de David, que fuera a instaurarse de nuevo. Este dato negativo es característico y debe considerarse como una prueba de autenticidad. La *basileia* aguardada por Jesús se dirige primeramente —¡qué duda cabe!— a Israel, pero tiene por objeto finalmente la Tierra, la humanidad[4].

En el Padrenuestro la petición de la *basileia* se halla en relación sumamente íntima con la petición: *hagiastheto to onoma sou* (Mt 6,9 / Lc 11,2), «santificado sea tu nombre», de tal manera que las dos se pueden entender como paralelismo sintético en el grupo de las dos «peticiones de tú» y se explican mutuamente[5]. El «nombre» se convierte en un concepto que en este lugar se puede casi intercambiar con el de *basileia*. Con el nombre no se hace referencia al nombre de «Padre», que encontramos en la invocación de la oración. El nombre, según lo entiende la Biblia, es sinónimo de la esencia. El nombre de Dios, la esencia de Dios, es santo, por contraste con lo mundano y lo creado, y lo es por cuanto es increado y está libre de pecado y de sombra, pero está encubierto en su presencia y es inaccesible. La petición de la santificación tiene por objeto el descubrimiento y la revelación. Con ello —lo mismo que con la petición de la *basileia*— vuelve a contemplarse un acontecimiento que sólo se espera de Dios y que no necesita la cooperación del hombre. La santificación del nombre, en asociación íntima con la llegada del reinado soberano de Dios, hace que ese reinado aparezca todavía más nítidamente en su cualidad teológica y se presenta como el gran don de Dios a los hombres. Claro que no hay que dejar de tener en cuenta que el enunciado está dentro de una oración. Y, así, se ve con especial claridad la plena orientación hacia Dios. El que quiera Dios santificar su nombre es una petición que corresponde a la experiencia de que Dios ahora no sólo está oculto, sino que además está vilipendiado y menospreciado[6]. El orante siente eso con dolor y

4. Habla también en favor de la autenticidad la observación de que la perspectiva pascual no se ha insertado en el Padrenuestro. Si hubiera sido creación de la comunidad, cabría esperar tal cosa.

5. Schürmann, *Gebet des Herrn*, p. 53; R.H. Gundry, *Matthew*, Grand Rapids 1982, s.l., quieren incluir la primera petición en la invocación de la plegaria. El paralelismo habla en contra.

6. Esta relación existe también para el profeta Ezequiel: «Y santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, el cual vosotros habéis profanado en medio de ellas. Entonces las naciones sabrán que yo soy Yahveh...» (36, 23; véase 39,7; 43,7s).

ora pidiendo la llegada del reinado soberano de Dios para salvación y para juicio.

El carácter futuro del reinado de Dios aparece en el horizonte en asociación con las denominadas «sentencias de admisión», aunque —por decirlo así— desde una perspectiva distinta. En ellas se mencionan las condiciones cuyo cumplimiento ayudará a hacer posible la admisión o entrada en la *basileia*. La Tierra, transformada por la llegada escatológica de Dios, se convertirá en el extenso espacio de la salvación, en el reino de Dios. Y la entrada en él está prometida por Jesús a quienes acepten su palabra. El reino de Dios, como mundo lleno por el reinado de Dios, es la meta anhelada, a la que está destinado el hombre. Tenemos «sentencias de admisión» que se derivan de Jesús —sentencias cuyo número se acrecentó más tarde (por ejemplo, Mc 10,15; Mt 5,20)— en Mc 10,25: «Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para un rico entrar en el reino de Dios», y Mt 18,8s, donde se nos exhorta a una decidida lucha contra los escándalos[7]. En ambos casos la manera plástica y sorprendente de hablar dice mucho en favor de la autenticidad de las sentencias. También la peligrosidad de la riqueza y la decisión a veces tajante que exigen sus enseñanzas, son características de la predicación de Jesús. Conviene tener en cuenta, además, que en Mc 18,8s, en vez de hablarse de «entrar en el reino», se habla de «entrar en la vida». El reino de Dios, que el hombre ha de alcanzar, le concede a éste la vida permanente y definitiva. En el umbral del reino de Dios se halla la resurrección de los muertos (véase Lc 11,31 par).

Entre los candidatos que están destinados preferentemente al reino de Dios, se encuentran los pobres. Esta promesa la leemos en las bienaventuranzas que inauguran la gran enseñanza (el discurso del llano). No nos interesa ahora la cuestión sobre en quién se piensa concretamente, cuando se habla de los pobres, de los que tienen hambre, de los que lloran, y cómo precisamente esas personas pueden reunir las condiciones de admisión. Destacamos únicamente la perspectiva de futuro: esa perspectiva que aparece con especial

---

7. Mt 18,8s (véase Mc 9,43.45.47) tiene un duplicado en Mt 5,29s. Sobre la relación entre ambos textos, desde la perspectiva de la historia de las tradiciones, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 160 y nota 4. La fórmula utilizada en 18,8 es más original y primitiva. Jeremias, *Theologie* I, p. 41 (trad. cast., *Teología I,* p. 49) hace notar que la fórmula «entrar en el reino de Dios» no tiene paralelos fuera del Nuevo Testamento.

claridad por lo que respecta a la *basileia*. El reino de Dios, que se les va a conceder, significa para ellos al mismo tiempo que en él se van a saciar y van a reír de nuevo (Lc 6,20s). Conviene que estudiemos esta descripción concreta que se hace de la salvación, porque tiene en cuenta la miseria real que existe en el mundo y que Jesús ve con mirada penetrante, siendo para él la supresión definitiva de esa miseria un elemento esencial de la *basileia*.

Unas palabras problemáticas son la profecía de su muerte, pronunciada por Jesús en la última cena. Por difícil que sea la reconstrucción de esas palabras, lo cierto en todo caso es que Jesús anunció que no bebería ya vino, que no bebería más del «fruto de la vid», hasta aquel día (así Mc 14,25), hasta que venga el reino de Dios (así Lc 22,18). Aunque la mención directa de la *basileia* sea secundaria y la profecía de la muerte ocupe el lugar central, no obstante se piensa más allá de la oscura pausa de la muerte y por una hendedura se nos da una visión del futuro reino de Dios[8]. También en la literatura judía, ese reino se representa como un convite alegre (véase Mt 8,11 par). Jesús, en el convite, está sentado a la mesa. «Aquel día», que en otras partes se denomina el día del juicio (Mt 7,22; Lc 10,12; 17,31; 22,34), adquiere gracias a esa visión una luz que difunde confianza.

b) Tendremos que hablar de unas cuantas parábolas, que tradicionalmente se relacionan de manera especial e inmediata con el reinado de Dios, y que por el material de sus imágenes están tomadas principalmente de la vida y los quehaceres del campesino galileo. Si estudiamos primeramente la parábola del sembrador (Mc 4,3-3-8 par), que tal vez es demasiado conocida, lo hacemos porque en ella afloran muchas cuestiones, resueltas no en último lugar por una intensiva discusión entre los investigadores y que pudieran hacer más nítida nuestra conciencia del problema. Sin embargo, no se ha negado prácticamente nunca que esa parábola fuese pronunciada por Jesús. Ahora bien, a propósito del sentido de la misma, reina en vano la confusión. Bultmann dijo ya, con resignación, a propósito de dicha narración: «¿Será esta parábola un consuelo para todo el que vea que no todos sus trabajos producen fruto? ¿Será la parábola, en este sentido, un monólogo de Jesús: un monólogo medio resignado medio agradecido? ¿Será una exhortación dirigida a los oyentes de la palabra divina? ¿De la predicación de Jesús? ¿De la

8. En Mc 14,25 la oración introducida por *hotan* es una ampliación. Véase Gnilka, *Markus* II p 243; K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu,* Berlín 1970, p. 54s.

proclamación efectuada en la comunidad? ¿O en la parábola original no se habrá reflexionado acerca de la palabra...?»[9] Hay autores que consideran imposible averiguar el sentido original de la parábola[10]. La interpretación que le ha sido añadida (Mc 4,13-20 par) es apreciada con razón como secundaria[11]. Sin embargo, la parábola ofrece suficientes indicaciones y referencias.

La historia habla de un sembrador. Por lo que a su actividad se refiere, la historia se contenta con hablarnos de la siembra que él hace: «El sembrador salió a sembrar» (Mc 4,3). Parece que el sembrador abandona la simiente a su propia suerte. No se nos habla de que se are ni de que se escarde la tierra. Tanto más extraña nos parece, al menos a nosotros, la manera que él tiene de sembrar, cómo arroja —al parecer, despreocupadamente— los granos de semilla sobre el camino por el que todos pasan, entre espinos y, finalmente, en terreno bueno. Se discute indefinidamente acerca de si era así como se sembraba entonces, o de si tenemos aquí un sembrador que esparce a voleo dos clases de semillas: una que se echa a perder y la otra, que produce fruto[12]. Hoy día los especialistas se deciden extensamente por la primera alternativa y rechazan casi por unanimidad, y con razón, un juicio por endurecimiento que ya estuviera incluido en la parábola. La respuesta convincente dice así: Por aquel entonces, en Israel, se sembraba antes de arar, de tal manera que la pérdida de simiente aquí descrita era, en cierto modo, de lo más natural[13]. No obstante, sepamos con claridad que la parábola

9. *Geschichte,* p. 216.

10. H.-W. Kuhn, *Aeltere Sammlungen im Markusevangelium,* Gotinga 1971, p. 114 y nota 77; véase Linnemann, *Gleichnisse,* p. 123.

11. Así pensaban ya Jeremias, *Gleichnisse,* p. 75-77 (trad. cast., *Parábolas,* p. 95-98); J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci,* Berlín ^{2}1909, s.l. Los argumentos se han repetido a menudo. Hay que señalar sobre todo que, en la interpretación, y con ayuda de un lenguaje alegorizante, se eleva la parábola a un nuevo plano de comprensión y la terminología corresponde al lenguaje de misión del cristianismo incipiente.

12. A esta concepción se llegó principalmente a causa del contexto marquino, que trata del juicio por el endurecimiento (Mc 4, 10-12). Véase H. Windisch, *Die Verstockungsidee in Mc 4, 12 und das kausale* ἵνα *der späten Koine,* ZNW 26 (1927) 203-209.

13. El testigo principal de esta concepción es G. Dalman, *Viererlei Acker,* PJ 22 (1926) 120-132. Véase, no obstante, Dalman, *Arbeit und Sitte* II, p. 195: «Que antes de la siembra se araba cuidadosamente, es algo que para los tiempos bíblicos nos consta por medio de Is 28,14s y que está indicado también en Os 10,11s, cuando se menciona la siembra después de las dos maneras que había de arar.» Evidentemente, existieron las dos maneras de trabajar el campo: la de sembrar antes de arar, y la de

no pretende enseñarnos ninguna técnica agrícola que se practicara entonces en Palestina[14]. Por tanto, aunque la actividad del sembrador era perfectamente comprensible para los contemporáneos, sin embargo conviene que tengamos en cuenta dos cosas: que el narrador se detiene en describir la pérdida de simiente y que la narración se extienda hasta el momento de la recolección.

En la exposición que se hace de la pérdida de simiente, encontramos gran profusión de detalles, que posiblemente se prodigaron aún más con carácter secundario[15]. Las fuerzas adversas resaltan intuitivamente: las aves que se comen parte de la semilla; el sol, que las abrasa; los espinos, que las sofocan. Esas fuerzas adversas no necesitan una interpretación alegorizante. Reflejan la experiencia del fracaso. Pero la marcha del pensamiento no se estanca en ellas, sino que nos lleva más adelante hacia la rica cosecha, la cual, en analogía con la triple pérdida, parece que está triplemente articulada: recolectó treinta, sesenta y cien veces lo sembrado[16]. Esta perspectiva optimista de la cosecha tiene que ver con el reinado de Dios. Ahora bien, el mensaje de la parábola de Jesús no se puede reducir a la certeza de que llega el reinado de Dios —¿quién habría dudado de ello?—, sino que se vincula ese reinado con lo que ahora está sucediendo. Lo que ahora está sucediendo no habrá que limitarlo a la predicación de Jesús, pero sí lo veremos compendiado en su palabra[17]. Su palabra se mostrará fructífera, si el reinado de Dios se manifiesta y hace patente sin velos. La pérdida de parte de la simiente hay que desligarla de la rica cosecha que se espera. La aparente insignificancia de lo que sucede en el presente, no se halla en relación con la cosecha, como en otras parábolas de la siembra.

---

arar antes de sembrar. Se araba también antes y después de la siembra. Véase Klauck, *Allegorie,* p. 189s. Lohfink, BZ 30 (1986) 51s, en relación con la conducta del sembrador en la parábola, dice que eso era el caso normal en los trabajos agrícolas de la serranía de Palestina.

14. Véase Klauck, *Allegorie,* p. 190.

15. Lohfink, BZ 30 (1986) 39 cree que, en Mc 4,5s, las palabras siguientes son secundarias: «Donde no tenía mucha tierra, y en seguida brotó porque la tierra no era muy profunda... se abrasó.»

16. También aquí se discute interminablemente sobre si las indicaciones numéricas se refieren a cada uno de los granos de la semilla o al rendimiento total del campo sembrado. Lohfink, BZ 30 (1986) 52-57, aduciendo extensas pruebas en favor del llamado «macollamiento», volvió a abogar insistentemente por lo primero.

17. Y, así, la interpretación secundaria pudo tener su comienzo en la palabra. Por su misma fisonomía, vemos que la imagen del sembrar y del cosechar tiene diversas posibilidades de aplicación. Véase Klauck, *Allegorie,* p. 192-196.

Esto da a la pérdida una importancia propia. Pero no debe engañar sobre el hecho de que lo futuro ha comenzado ya[18].

La contraposición entre el comienzo y el final del reinado de Dios puede hacerse en otras parábolas con otras imágenes distintas. Entre ellas se cuentan las parábolas del grano de mostaza y de la levadura, que ya en la fuente de *logia* estaban asociadas en una doble parábola (Lc 13,18-21; Mt 13,31-33; Mc 4,30-32). Eran apropiadas para tal asociación, porque la una nos ofrece el mundo de experiencias del hombre que trabaja el campo, y la otra, el mundo de experiencias de la mujer que prepara el pan[19]. Por la cosa misma de que se trata, y causando por ello un efecto grotesco, se habla de *un* grano de mostaza que se siembra en el campo, en la tierra (Mt/Mc), en el huerto (Lc). Las diferenciaciones, que se producen ya posiblemente en la fase de la transmisión oral, están relacionadas con el hecho de que la mostaza —suponemos que se trata aquí de la mostaza negra, utilizada como aromatizador culinario— se consideraba en parte como fruto del campo y en parte como producto hortícola. Esta semilla se destaca proverbialmente por su gran pequeñez, pero crece hasta convertirse en árbol (Mt/Lc), «en la más grande de todas las plantas del huerto» (Mc). Lo de las aves del cielo que ahora pueden anidar en sus ramas (alusión a Ez 17,23; 31,6; Dan 4,9.18), habrá que considerarlo como uno de los elementos antiguos de la parábola, porque no se trata de una cita directa y porque un cercenamiento demasiado atrevido de las parábolas las privaría de su vitalidad, reduciéndolas al esqueleto[20].

Nuevamente el reino consumado de Dios —el árbol que extiende dilatadamente sus ramas— es la meta de la historia. Pero hay que darse cuenta de que el comienzo de esa historia se da ahora ya en la actividad de Jesús. El comienzo está puesto, por insignifi-

---

18. Ponen los acentos de manera un poco distinta H. Frankemölle, *Hat Jesus sich selbst verkündet?*, BiLe 13 (1972) 184-207, quien pone en primer plano el destino personal del sembrador; C. Dietzfelbinger, *Das Gleichnis vom ausgestreuten Samen*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift J. Jeremias), Gotinga 1970, p. 80-83, quien acentúa la amenaza en que se ve la misión de Jesús; B. Gerhardsson, *The parable of the sower and its interpretation*, NTS 14 (1967-1968) 165-193; Lohfink; BZ 30 (1986) 63-66, quienes establecen la conexión con el pueblo de Dios, aunque —eso sí— de manera muy diferente.

19. La asociación condujo a la paralelización. La introducción impersonal en Mc 4,31: «una semilla de mostaza, cuando se siembra en la tierra» puede considerarse como la versión más antigua. Para la reconstrucción véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 494s.

20. De manera distinta piensa, por ejemplo, Klauck, *Allegorie*, p. 212s.

cante que parezca, más aún, aunque nos parezca minúsculo. Y ese comienzo garantiza el final, de la misma manera que una planta va creciendo orgánicamente. En ese comienzo se encierra una dinámica incontenible. El crecimiento y el árbol perfecto y acabado no se refieren a la Iglesia ni a su constante difusión. Habrá que estudiar más adelante las relaciones entre el pueblo de Dios y el reinado de Dios. Pero hay que tener en cuenta que ambas magnitudes no son intercambiables. En el hecho de que las aves aniden entre las ramas del árbol podríamos ver a las naciones que acuden al fin de los tiempos, a la integración de esas naciones en el reinado definitivo de Dios.

La parábola de la levadura anuncia cosas muy parecidas. Un poquito de levadura basta para hacer que fermente gran cantidad de harina, tres medidas (unos 40 litros). La imagen de la levadura, que en casi todos los demás pasajes se utiliza en sentido negativo, como metáfora de una fuerza desintegradora (véase 1Cor 5,6ss; Gál 5,9), la habrá recogido Jesús en sentido positivo a fin de causar gran sensación y sacudir los ánimos.

El mismo tema del comienzo y del fin, que determina y vincula estas parábolas y que corrobora su autenticidad, aparece con un aspecto distinto en otro grupo de parábolas. Las parábolas de la red de pescar y de la cizaña en medio del trigo (Mt 13,47-50.24-30) son muy afines por su contenido y por su estructura y se han estudiado repetidas veces como parábola doble. Las dos hablan de que el éxito y el fracaso, el fruto y la esterilidad, se hallan entre sí muy cerca y se entremezclan. En uno de los casos la extensa red barredera arrastra a la orilla peces de todas clases: proceso que se observaba habitualmente en el lago de Genesaret. En el otro caso la mezcla es más dramática, más refinada. En un campo en el que se había sembrado buen trigo, un enemigo siembra también cizaña durante la noche. Esa mala hierba se define con toda precisión. Y en esto consiste el refinamiento de la narración. El enemigo siembra *zizania*, denominada también joyo o cominillo, que es tan parecida al trigo, que sólo un ojo experto podrá diferenciarlos con gran dificultad, mientras no se hayan desarrollado las espigas. El sentido original de estas parábolas no consiste en describir el juicio. A ello no se llegó sino en una fase secundaria[21]. Las historias no contemplan el juicio, la se-

---

21. En lo que respecta a la parábola de la cizaña, ese desplazamiento se efectuó mediante la interpretación secundaria (Mt 13,36-43. También la parábola de la red de pescar posee tal interpretación (13,49s). Mateo, que pone de relieve constantemente

paración entre peces buenos y peces malos, la recolección, sino el tiempo que precede, el tiempo presente. El presente es el tiempo de cosechar, sembrar, dejar crecer. Se rechaza una intervención prematura —antes de tiempo— en ese proceso: «Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega» (13,30). Ahora es tiempo de decisión. El presente se halla bajo los efectos del futuro, de un futuro que apremia. Pero el acento no recae en ese futuro, sino en el presente concedido por medio del futuro. El que comprende el presente y se decide en él acertadamente, gana tiempo, gana el futuro. Esto significa para la comprensión del reinado de Dios que ese reinado está ya ahí y es definitivamente inminente. Se manifestará de manera definitiva y suprema en el futuro, y no obstante califica ya al presente por medio de la acción de Jesús; es en el presente un reinado que es atacado, combatido, rechazado, y exige del hombre la adopción de una postura. La problemática del tiempo, en el sentido de la temática de la dilación, no desempeña en las parábolas un papel reconocible. Por eso, no es ésta una razón para no atribuírselas a Jesús[22].

Se manifiesta llena de confianza, provocativamente llena de confianza, una breve historia parabólica que hemos de recordar todavía y a la que se ha dado muchos nombres: parábola de la simiente que crece por sí sola, del campesino paciente, del grano de semilla (Mc 4,26-29). Se lee únicamente en Marcos. Lucas no la recogió, y Mateo puso en su lugar la parábola de la cizaña, suponemos que porque esa historia les parecía demasiado imbuida de despreocupación. Nos cuenta la cosa más natural del mundo para un labrador galileo: el proceso de maduración de la semilla.

El reinado de Dios es como un hombre que echa semilla sobre la tierra, y se acuesta por la noche y se levanta en la mañana, y la semilla brota y crece, pero él mismo no sabe cómo. La tierra produce fruto por sí misma, primeramente la hierba, luego la espiga, después grano abundante en la espiga. Y cuando la mies está madura, él en seguida mete la hoz, porque la cosecha ha llegado.

---

la idea del juicio, depende en este caso —según suponemos— de una tradición apocalíptica que contenía los siguientes motivos: salida de los ángeles ejecutores de los castigos al final de los días, separación entre los malos y los justos y su correspondiente castigo/recompensa. Véase Theison, *Richter*, p. 191.

22. Véase Grässer, *Parusieverzögerung*, p. 147. La parábola de la cizaña finalizaba originalmente con el v. 30*a*: «Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega.» Sobre la problemática véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 489s, 492s. En esta parábola, el efecto de sorpresa —asociado con el descubrimiento de la cizaña, es decir, del mal— podría remitir a lo sumo a la situación posterior de la comunidad.

A pesar de lo obvio y cotidiano de ese suceso, se oculta detrás de él —para el hombre de la Biblia— algo que no se puede penetrar, casi un misterio. El proceso de la maduración se produce por sí solo. Con extraordinaria viveza, y en vivo contraste con ello, se representa al campesino que, después de haber realizado bien la faena de la siembra, parece que ha quedado descargado ya de todos sus deberes. Se acuesta, se levanta y aguarda lleno de esperanza el fruto cierto. Se expresa de nuevo el aspecto del tiempo concedido por la futura *basileia*, no de un tiempo que se va prolongando, sino de un tiempo concedido por gracia. Ese tiempo está henchido de la certeza de que el reinado de Dios está presente y va a desarrollarse en pronta cosecha[23]. Precisamente el rasgo dominante de la despreocupación es también un argumento de que aquí nos hallamos ante una palabra que se remonta hasta Jesús[24].

c) Hay un *logion* plenamente determinado por el reinado de Dios: un *logion* en el que Jesús esboza sus relaciones con Juan el Bautista y sobre todo describe el tiempo trascurrido desde entonces, el tiempo en que él está actuando, como un tiempo dominado enteramente por la *basileia*. Se nos ha trasmitido en doble y diferente tradición en Mt 11,12s y en Lc 16,16. Y se discute cuál pueda ser su reconstrucción. Su concisión y laconismo contribuyen a que este *logion* haya sido casi un enigma para los intérpretes. Pero es indiscutible que trata del reinado de Dios, que está dejando sentir ya ahora sus efectos. La reconstrucción en que nos hemos basado aquí, permite en lo esencial dos traducciones para la segunda parte:

1) La Ley y los profetas (llegan) hasta Juan. Desde entonces el reinado de Dios sufre violencia, y los violentos lo oprimen.

2) Desde entonces el reinado de Dios insta con violencia, y los firmemente decididos lo arrebatan para sí[25].

---

23. Se discute la cuestión de si el v. 29 fue desde un principio parte integrante de la parábola. Hay en él una cita de Jl 4,13: «Meted la hoz, porque la mies está madura.» La cita se basa en el texto masorético pero ha adquirido un nuevo sentido. Joel anuncia el juicio de la cólera; en la parábola, la cita es un clamor de júbilo.

24. Está descaminada la interpretación de J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlín ^{2}1909, quien cita como explicación a J.W. von Goethe: «Mi campo es el tiempo.» Aquí ha quedado completamente minimizada la dimensión escatológica y la parábola se ha diluido en una máxima ética.

25. Por lo que respecta a la segunda parte, Mt 11,12 ha conservado mejor el tenor literal. Lc 16,16 pone en juego su expresión favorita *euangelizetai*. Para el complicado análisis véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 412s; Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 88; Hoffmann, *Studien*, p. 53ss. Este último llega a un resultado distinto.

La incertidumbre de la traducción está relacionada con el doble significado de los términos griegos *biazetai* (oprimir, instar con violencia) y *biastai* (violentos, firmemente decididos). Si interpretamos en el primero de los sentidos mencionados, entonces el reinado de Dios, ya presente, aparece como amenazado y combatido por sus adversarios. Pero si nos acogemos al segundo sentido, entonces el reinado de Dios se impone victoriosamente y anhela ser reconocido y confirmado por personas decididas. Por lo que respecta a Jesús, hay que preferir el segundo significado. Jesús es digno de confianza. Jesús prevé que al fin de los tiempos se va a imponer victoriosamente la *basileia*, pero aguarda también de sus oyentes que orienten su vida, sin componendas, hacia la nueva situación[26]. En esta sentencia, es notable la relación en que Juan el Bautista se halla con respecto a Jesús, relación a que se hace referencia, pero sin definir todavía con precisión el papel de Juan como precursor. Si la sentencia se hubiera formado más tarde, entonces habría que contar con esa ordenación precisa del Bautista a Jesús.

Hay un macarismo que hace referencia al carácter presente del tiempo de Jesús, un macarismo que tanto según Mt 13,16s como según Lc 10,23s está dirigido al grupo de los discípulos íntimos, pero que originalmente pudo tener como destinatarios un grupo de oyentes más amplio. Suponemos que el tenor literal más antiguo fue el siguiente: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, y los oídos que oyen lo que vosotros oís. Porque os digo: muchos profetas y reyes anhelaron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron»[27].

La importancia del presente se mide por el hecho de que hace que se cumpla el anhelo pasado. Los profetas y reyes son representantes del anhelo de los israelitas por la salvación, de la mirada que estaba puesta en la salvación mesiánica. Y, entre los reyes, principalmente el rey David, que se consideraba como autor del libro de los Salmos. Lo de ver y oír, que ahora ya es posible, se refiere a ver y oír las obras y las palabras de Jesús, a las que ahora, desde luego,

26. Mt, por el contrario, podría haber entendido la sentencia en el primero de los sentidos mencionados, en el sentido negativo. Así lo indica el contexto en que él la ha situado: el Bautista ha sido encarcelado (11,2), la parábola de los niños que riñen refleja la obstinación y desobediencia de esta generación.

27. Mt habla de muchos profetas y justos, y con el término *dikaioi* expresa un concepto específico de su teología. Asimismo, la razón que se da a continuación: «porque ven..., oyen...», está adaptada al contexto. Véase Mt 13,13 y Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 480.

hay que reconocer en su cualidad escatológica. Cuando se dice que son dichosos los testigos que ven y oyen sus obras y sus palabras, se entiende que son los que han llegado a ser realmente personas que ven y oyen. En último término vuelve a tratarse del reinado de Dios, un reinado que está ya presente con Jesús, aunque no se mencione expresamente. Esto nos hace ver con claridad la íntima asociación que hay entre la *basileia* presente y la obra y la palabra de Jesús. De ahí se deducen las consecuencias cristológicas que hay en tal sentencia. Por de pronto, llegamos a saber que, en la cuestión cristológica que todavía habrá que plantarse, la *basileia* y la relación de Jesús con ella representan un importante punto de partida.

Finalmente, en dos parábolas que por su contenido son muy afines —la parábola del tesoro en el campo y la del mercader de perlas, que en Mateo se hallan asociadas en una doble parábola— se habla de la *basileia* en su impulso que abarca el presente. Un hombre, un jornalero, estando arando un campo que no es de su propiedad, encuentra un tesoro inesperado. Un mercader de perlas, apasionado por coleccionar las más hermosas, encuentra una perla preciosísima (Mt 12,44-46). Ambos están dispuestos a obrar resueltamente. Ambos lo sacrifican todo para conseguir lo que han descubierto. No es el espíritu de sacrificio lo que les anima, sino el gozo. Es fácil ver que estas dos animadas historias presentan intuitivamente la *basileia* como el gran regalo de Dios, prometido a los hombres y ofrecido ya ahora: un regalo que hay que comprender en su gran valor, un valor que sobrepasa todo lo demás[28]. En la parábola del tesoro, la *basileia* se convierte precisamente en el protagonista más importante, que desencadena por sí la reacción del jornalero. La acción de Dios, experimentable ya ahora, trasforma a los hombres. En la historia del mercader de perlas, la *basileia* existe también como agente de la acción, pero ocupa un lugar más central en la escena el mercader que sabe apreciar bien el valor de la perla.

Si ahora pasamos revista brevemente a los enunciados que, en forma de parábolas, imágenes y sentencias se hacen acerca del reinado de Dios, entonces observamos su bidimensionalidad en el tiempo. El futuro y el presente están orientados hacia ese reinado, o también ese reinado mira hacia el futuro y hacia el presente. Pero lo que hay que evitar, desde luego, es hacer que el futuro y el presente desempeñen papeles contrapuestos, o convertir incluso en criterio de autenticidad la afirmación siguiente: sólo los enunciados relativos

28. Véase Jüngel, *Paulus und Jesus*, p. 143s; Weder, *Gleichnisse*, p. 140.

al futuro o sólo los enunciados relativos al presente tendrán derecho automáticamente a ser auténticos. Habrá que considerar precisamente esa entreveración como característica de la predicación de Jesús acerca de la *basileia*. Hay palabras de Jesús que contemplan más convincentemente el futuro o el presente. Pero hay también palabras que se refieren de igual manera al futuro y al presente. Su número predomina. En virtud de la *basileia*, el presente es determinado por el futuro, y el futuro llega a ser importante para el presente, de tal manera que en ese marco es de importancia subordinada el que unas veces se acentúe más intensamente el futuro y otras, el presente. Lo interesante es percibir ese arco de tensiones que va desde el presente hasta el futuro. Aquí hay que hablar efectivamente de tensión, porque la exposición de la *basileia* en el presente en los actos de Jesús no correspondía, en opinión de muchos contemporáneos, a lo que ellos esperaban de la misma, y también Jesús mantiene la tensión entre el comienzo pequeño y que parece insignificante y la gran consumación final. Y la mantiene en la relación que observamos en la exposición de la *basileia*. Sobre este trasfondo hay que abordar todavía la cuestión sobre su cercanía. ¿Cómo está de cerca la *basileia*? ¿Pueden establecerse anuncios que se ajusten a plazos y que sean respuesta a esta pregunta? Esos anuncios ¿son incluso específicos de Jesús o pertenecen a otra perspectiva de orientación, a otra perspectiva modificada?

d) Cercanía y cercanía ligada a un plazo no son lo mismo. Que una cosa esté cerca no significa que una cosa vaya a suceder en un plazo fijado. En el primer caso la cercanía permanece abierta en cuanto al tiempo *y* al espacio. En el segundo caso, se halla estrictamente vinculada a un tiempo determinado. Lo que se dijo hasta ahora acerca del tiempo, acerca del pasado y del presente, y de su relación con la *basileia*, hay que ampliarlo aún a la idea de la cercanía.

Jesús habló de la cercanía de la *basileia*. Lo apremiante de ese empuje con que llega la *basileia*, lo expresó Jesús principalmente en imágenes que describen el juicio, la prueba que todavía está pendiente y en la que habrá que dar buena cuenta de sí. Sobre todo ello volveremos más tarde. La cercanía no es un factor que pueda ponerse entre paréntesis en la predicación que hace Jesús de la *basileia*. Lo expresa programáticamente la síntesis de su predicación en Mc 1,15: «El tiempo se ha cumplido y se ha acercado el reinado de Dios. ¡Arrepentíos y creed en el evangelio!» Si también hoy partimos de que el evangelista Marcos creó este texto compuesto como sumario, recogiendo elementos de la predicación misionera, más tardía, de

carácter palestinense y helenístico[29], entonces ha acertado a expresar con ello las intenciones esenciales de Jesús y ha trasmitido principalmente la tradición acerca de la cercanía del reinado de Dios.

En unos pocos *logia* se declara que la cercanía no sólo se halla extraordinariamente cerca en el tiempo, sino que es algo que se puede calcular. Así ocurre en tres *logia* que hemos de examinar brevemente. En Mc 13,30 se dice: «Amén, os digo: esta generación no pasará hasta que todas estas cosas acontezcan»[30]. Las palabras se hallan en lo que se ha dado en llamar la apocalipsis sinóptica, en la que se dan enseñanzas para el tiempo hasta que llegue el fin, enseñanzas que se presentan de manera perspectivista y estructurada. El fondo de este texto lo constituye un escrito apocalíptico originado en sectores judeocristianos, que adquirió especial actualidad en el horizonte histórico de la guerra judía y de la destrucción de Jerusalén y del templo[31]. El *logion* citado no puede proceder de Jesús.

El segundo *logion* dice así: «Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra. Porque amén, os digo: no terminaréis con las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23). También este *logion* se asigna hoy casi unánimemente a la situación postpascual[32]. Presupone la misión postpascual con Israel y la consiguiente persecución de los misioneros, a quienes hay que proporcionar consuelo con la promesa del Hijo del hombre a quien se espera,

29. La expresión «proclamar el evangelio de Dios» corresponde a la predicación misionera de carácter helenístico (véase 1Tes 2,9; Gál 2,2). La proclamación de la cercanía del reinado de Dios se remonta a la tradición palestinense (Mt 10,7; Lc 10,9). Jesús presupone la cercanía de la intervención de Dios. Se discute si las palabras «se ha acercado el reinado de Dios» pueden derivarse directamente de él. Emite un juicio positivo Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 35. Hay que tener en cuenta que Lc 10,9 *(engiken eph' hymas)* y Mc 1,15 presuponen que la *basileia* comienza a realizarse ya desde ahora, es decir, desde la actividad de Jesús. En Marcos se nos da a entender esto diciéndose que se ha cumplido el tiempo.

30. Los paralelos Mt 24,34 y Lc 21,32 no modificaron esencialmente estas palabras. En Lucas se dice: «Hasta que todas las cosas sucedan». Evidentemente, el *logion* adquiere matices propios en el correspondiente contexto y concepción de cada uno de los evangelios.

31. Véase E. Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik*, Gotinga 1984, p. 21-42; R. Pesch, *Naherwartungen*, Düsseldorf 1968, p. 207-223. La reconstrucción exacta del modelo es controvertida.

32. Es probable incluso que sea redacción de Mt. Cf. Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 374s. H. Schürmann, *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23*, BZ 3 (1959) 82-88, se inclina por atribuirlo a la fuente de los *logia*. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga ^{6}1951) 405-413, convirtió este *logion* en texto crucial para su interpretación escatológica de la vida de Jesús. Pero esto ya es insostenible.

o que han de ser fortalecidos para que no cejen en su tarea, en la misión con Israel, a pesar de todas las resistencias.

Más difícil es enjuiciar la tercera sentencia: «Amén, os digo: hay algunos de los que están aquí que no probarán la muerte hasta que vean el reinado de Dios que ha llegado con poder» (Mc 9,1). También esta sentencia tiene el colorido del lenguaje judío. El anuncio a un plazo determinado predice la llegada del reinado de Dios durante la presente generación y coincide así en el fondo con Mc 13,30. Puesto que no se hace referencia a determinadas personas, por ejemplo, a determinados discípulos, sino que en forma general se hace referencia a algunos que casualmente «están aquí presentes», destaca en primer plano la fijación del plazo. No se le hace a nadie graciosamente una promesa personal (véase Jn 21,22s). Es también difícil atribuir estas palabras a Jesús. Podría afirmarse que precisamente su dura estructuración temporal, que pronto exigió intentos de atenuación, sugieren la autenticidad[33]. Sin embargo, la indicación calculable de la cercanía, que corresponde plenamente al pensamiento apocalíptico y que no es conforme con la predicación de Jesús acerca de la *basileia*, es la que en último término sugiere de forma casi convincente que el origen de esta discutida sentencia hay que buscarlo en la comunidad judeocristiana palestinense de después de Pascua[34].

En la corriente contraria y como argumento en contra de esos datos calculadores tenemos en Lc 17,20s una declaración que rechaza la posibilidad de calcular la llegada de la *basileia*. El reinado de Dios no llega *meta paratereseos*, dice Jesús respondiendo a una pregunta de los fariseos acerca del plazo fijado para su llegada. El término *parateresis*, que aparece una sola vez en el Nuevo Testamento, puede utiiizarse en el griego profano para la observación de los astros, de los síntomas, de los indicios que señalan el futuro[35]. Como palabras de Jesús, se dirigen contra la idea, que puede inten-

33. Ya los paralelos Mt 16,28 y Lc 9,27 dan otra interpretación a estas palabras. Marcos las interpreta con ayuda del contexto. Sospechamos que él las vio cumplidas en la trasfiguración de Jesús en el monte en presencia de los tres discípulos escogidos. Sobre la historia de la penosa interpretación de este *logion* véase M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung*, Tubinga 1977.

34. Para Grässer, *Parusieverzögerung*, p. 133, el *logion* es postpascual porque reflejaría la problemática de la dilación de la parusía. La experiencia de la manifestación del reinado de Dios se prometería únicamente a algunos, no ya a todos. En esta interpretación es difícil dejar de ver la influencia de los escatologistas.

35. Las citas en Bauer, *Wörterbuch*[6], col. 1258.

sificarse hasta la ingenuidad, de que el futuro reinado de Dios puede observarse con seguridad en cuanto a su llegada y puede calcularse por adelantado de manera fidedigna[36].

Partiendo de que Jesús rehusó[37] hacer indicación alguna sobre el plazo para la llegada de la *basileia*, ¿podremos saber cómo entendía él la *basileia*? Para la respuesta hay que tener en cuenta dos elementos. En primer lugar, hemos visto ya que en el concepto de «reinado de Dios» se encierra la acción de Dios. Por otra parte, el anuncio de la cercanía de ese reinado, anuncio efectuado a través de muchas imágenes, implica una certeza interna. Si combinamos ambos elementos, entonces vemos que la certeza interna se orienta hacia una acción (que ya ha tenido lugar) de Dios. H. Merklein lo describió[38] bellamente como la resolución de Dios para la salvación. Jesús mismo se convierte en el garante de la resolución de Dios para proceder a la salvación definitiva. Se comprende ahora que Jesús no sólo anunciara la revelación futura y definitiva del reinado de Dios, sino que ese reinado futuro de Dios se hizo ya experimentable y presente en él, en su acción y su palabra. En esto estriba también la cercanía de ese reinado. La certeza de la cercanía de ese reinado se funda en que, siendo una cosa futura, siendo el futuro, se ha hecho ya presente. No queda suprimida la tensión temporal con respecto al futuro. Pero la referencia del futuro hacia el presente es capaz ya de integrar correspondientemente la cercanía del futuro.

Perspectiva. Aquí lo único que podemos hacer es dar indicaciones para señalar los comienzos de los desarrollos en que entra la predicación de la *basileia*. Nos limitaremos en todo ello a los evangelios. Indicamos ya una línea de desarrollo: el intento de fijar con mayor precisión el plazo para la llegada de la *basileia*. Con él se asocia el intento de hacer que pueda abarcarse con la mirada ese breve tiempo que todavía falta y llegar, como quien dice, a dominarlo. Durante este proceso, la apolíptica penetra poderosamente en la tradición de Jesús. Un ejemplo ilustrativo lo ofrece la apocalipsis

---

36. Lc 17,20*b* se cuenta seguramente entre los elementos más antiguos del *logion*. El v. 21*b* («el reinado de Dios está entre vosotros»), que dio ocasión a muchas discusiones, se debe a la redacción de Lc. Lucas dirige la atención hacia un compromiso personal activo, desviándola de la expectación de la *basileia* futura. Véase Schneider, *Lukas* II, p. 355.

37. Lo dice también explícitamente Mc 13,32. Sin embargo, esas palabras son posiblemente redacción de Mc. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 204s.

38. *Gottesherrschaft*, p. 157.

sinóptica (Mc 13 par). Íntimamente relacionado con la experiencia de Pascua hay también otro desplazamiento, que resalta más claramente en la literatura epistolar. Se habla no sólo del reinado de Dios, sino también del reinado de Cristo, reinado que él consiguió por medio de la cruz, la resurección y la exaltación. La idea se presenta de maneras diferentes y conduce a nuevas concepciones escatológicas. Dentro de los sinópticos, únicamente Mateo ofrece una idea análoga, que él denomina «reinado del Hijo del hombre» (13,41; 16,28; 20,21) y que supone un reinado universal. Por el contrario, en el Evangelio de Juan, donde queda intensamente pospuesta la proclamación del reinado de Dios (únicamente en 3,3 y 5), vemos que la *basileia* de Cristo no es de este mundo (18,36). Integrada en el dualismo joánico, esa *basileia* hace que se manifieste el poder universal de Cristo en medio de la impotencia.

Bibliografía

E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser,* Gotinga [5]1962; S. v. Tilborg, *A form-criticism of the Lord's prayer*, NT 14 (1972) 94-105; A.N. Wilder, *The parable of the sower: naivité and method in interpretation,* «Semeia». 2 (1974) 134-151; R. Bultmann, *Die Interpretation von Mk 4,3-9 seit Jülicher,* en *Jesus und Paulus* (Festschrift W.G. Kümmel), Gotinga 1975, p. 30-34; J. Theison, *Der auserwählte Richter* Gotinga 1975; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn,* Leipzig [6]1981 (trad. cast., *Padre nuestro,* Salamanca [2]1982); J.M. McDermott, *Mt 10,23 in Context*, BZ 28 (1984) 230-240; G. Lohfink, *Das Gleichnis vom Sämann*, BZ 30 (1986) 36-69.

5. *El reinado de Dios y el juicio*

Ahora podemos hablar ya del juicio. El tema del juicio no puede eliminarse en absoluto de la predicación de Jesús. Pero debe encuadrarse en el debido lugar. También el anuncio del juicio está en relación con el reinado de Dios. No puede separarse de él. Por la idea del juicio adquiere el reinado de Dios la seriedad, el supremo carácter obligatorio, el apremio. Sin él, el reinado de Dios permanecería en el umbral de lo no serio.

Por tanto, el reinado de Dios tiene entonces, en cierto modo, dos facetas: la de la salvación y la del juicio. Pero en la predicación de Jesús es dominante la faceta de la salvación. Es la faceta de la *basileia* que está vuelta al hombre con amor. No mediremos cuan-

titativamente ni numeraremos cuántos son los enunciados que se refieren a la salvación, y cuántos los que se refieren al juicio. Lo importante es el peso que tenga cada uno de ellos. Ese peso es lo que determina la relación entre la salvación y el juicio. La salvación es lo primario; es la oferta que se ha efectuado y que se está realizando. El juicio es la pérdida de la salvación: pérdida que se deriva de no haber aceptado la salvación, de no haber aceptado el mensaje sino de haberlo rechazado. Es, por decirlo así, la consecuencia no pretendida que la salvación tiene para el caso de ser rechazada por el hombre. Existen las posibilidades de la salvación y del juicio, de la aceptación y de la repulsa. Y esta constelación corresponde a una experiencia humana universal. En los diversos planos del vivir humano se pueden experimentar siempre ambas cosas: la realización y la pérdida, el sentido y el absurdo, la grandeza y el vacío. Sólo que la alternativa adquiere su suprema validez en el plano de la *basileia*. Es un desafío que se dirige a la existencia humana en su totalidad.

La palabra juicio contiene varios matices. Esto se aplica más intensamente aún a la correspondiente palabra griega *krisis*. Entre los matices de significado importantes que a nosotros nos interesan, se encuentran: la decisión, la separación, el proceso, la indagación judicial, el veredicto, la ejecución de la sentencia[1]. valiéndonos de algunos textos que nos sirvan de ejemplo, tomados de la predicación de Jesús, describiremos cómo entendía él la *krisis*.

La alternativa entre la salvación o el juicio aparece ya en la breve parábola del temporal que azotó una casa, parábola que ha venido a parar al final del discurso de instrucción de los discípulos (ya en la fuente de *logia;* véase Mt 7,24-27; Lc 6,47-49). En la destreza del constructor de una casa, que realiza su obra cuidadosamente o de manera despreocupada, se muestra la alternativa y se acentúa con ello la responsabilidad que le incumbe al hombre con respecto al juicio y a la salvación. Puesto que el resultado malo sirve de final a la historia, vemos que en este caso el juicio es la idea más importante.

Aunque Mateo y Lucas concuerdan de manera claramente reconocible en la estructura fundamental, se diferencian el uno del otro en los detalles. En Mateo los dos constructores de casas edifican el uno sobre roca, el otro sobre arena. Según Lucas, uno de los constructores asienta la casa sobre cimientos, mientras que el otro

---

1. Véase Passow, s.v.

renuncia a echar cimientos. Sospechamos que Mateo se acerca más a las circunstancias a la sazón existentes en la serranía de Galilea y, con ello, se acerca más a Jesús, mientras que Lucas pudo haber tenido más en cuenta un ambiente más urbano[2]. Mateo describe más encarecidamente la prueba a que se vio sometida la casa y la catástrofe: «Y cayó la lluvia y vinieron los torrentes y soplaron los vientos y azotaron aquella casa, y se derrumbó. Y su ruina fue grande»[3].

Como imagen de contraste se nos presenta al hombre que oye las palabras de Jesús y las pone por obra, y al hombre que sí las oye pero no las pone por obra. Lo apremiante de la comparación difícilmente nos permitirá dudar de que se representa en ella el juicio inminente y definitivo, que en otro pasaje se sitúa en paralelo con el diluvio (Mt 24,38s par)[4]. Por tanto, el juicio es una decisión congruente ante la palabra de Jesús. El no poder salir airoso en el juicio es consecuencia de haber rehusado la obediencia. El resultado es la ruina, como puede traducirse también la palabra griega que expresa el derrumbamiento de la casa edificada sobre arena (Mt 7,27: *ptosis*). Las palabras de Jesús, el mensaje acerca de la *basileia,* proporcionan el criterio para esa *krisis.* Deciden acerca de la salvación y de la ruina (o perdición) del hombre. Pero lo hacen de tal manera que aquel que rechaza la salvación se arruina, como quien dice, a sí mismo, se precipita a sí mismo en la perdición. Principalmente esta formulación, orientada como está hacia el juicio inminente, garantiza la autenticidad.

Ahora bien, el juicio es también separación entre los hombres al hacer irrupción el fin de manera repentina e inesperada. En aquella noche estarán durmiendo dos en un mismo lecho, y uno de ellos será aceptado y el otro, dejado. Dos personas estarán moliendo en el molino, y una de ellas será aceptada y la otra, dejada (véase Lc 17,34s). Los desprevenidos y no preparados no encontrarán escapatoria. La imagen de la llegada del fin en medio de la noche muestra muy acertadamente la sorpresa que significará para muchos la llegada de ese fin[5].

---

2. Véase Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 382s.

3. Según Lc el peligro viene por una inundación. La casa se halla, por tanto, cerca de un río.

4. El que vea en la imagen un peligro cualquiera y repetible, le quita su decidido acento escatológico.

5. El paralelo Mt 24,40 habla de dos hombres que trabajan en el campo. Probablemente esto es secundario.

El elemento de sorpresa y el de nocturnidad se aúnan en la imagen del ladrón nocturno, con cuya llegada habría debido contar el padre de familia para no dejar que le descerrajaran la casa. El no saber en qué vigilia de la noche, es decir, a qué hora ha de llegar el ladrón, no tiene todavía nada que ver con la problemática de la dilación de la parusía, sino que lo que pretende es despertar a sacudidas a unos oyentes embotados y absorbidos por completo por sus negocios terrenos (véase Mt 24,43 par)[6].

Algo parecido ocurre con la imagen de los que van de camino para acudir al juez (Mt 5,25s; Lc 12,58s). El tema del juicio se expresa aquí, en cierto modo, en dos terrenos. Y esa referencia al juicio, efectuada en dos terrenos, se la ha designado acertadamente como indicadora de la manera de hablar de Jesús[7]. En primer lugar oímos de dos litigantes que van juntos camino del juicio. Tal vez se dirigen a Jerusalén. Pero uno de ellos lleva desesperadamente las de perder, porque tiene deudas con el otro y evidentemente no las ha pagado. El consejo impartido primeramente en este plano del juicio, y que consiste en evitar a toda costa el juicio y llegar a un arreglo con el contrario mientras los dos están todavía en camino, es un consejo que se da ante la sombría perspectiva de verse encarcelado por deudas, ya que el que ha sido arrojado a prisión no tiene ninguna oportunidad de salir de ella, antes de haber saldado por completo su deuda[8]. El segundo plano del juicio, el plano del juicio divino —inminente—, lo alcanza la sentencia mediante aquellas palabras solemnes que van más allá de todas las circunstancias terrenas: «Amén, te digo: No saldrás de allí...». Lo que de ahí se deriva para la comprensión del juicio es la apremiante cercanía, la incontenible llegada de la hora del juicio. Es característico de Jesús, en la cuestión acerca del tiempo tal como se expresa en la predicación de la *basileia,* el que el factor tiempo de la cercanía intensiva resalte destacadamente en las sentencias relativas al juicio. Esto no se deriva tanto de la cosa misma, cuanto de una finalidad pedagógica que

6. En Israel se dividía la noche en tres vigilias (o períodos de vigilancia en la noche). Los romanos conocían cuatro vigilias (véase Mc 13,35*b*).

7. Luz, *Matthäus* I, p. 252.

8. La culpabilidad por causa de deudas y la pena de prisión por deudas son desconocidas en el derecho judío, pero eran sólida institución en la vida jurídica grecorromana. Habrá que suponer que los oyentes de Jesús conocían tales normas jurídicas. Más detalles pueden verse en Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie* II/1, p. 44-46. Para la reconstrucción de la sentencia de Mt 5,25s par, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 152.

aparece casi por sí misma. La cercanía del reinado de Dios, como plenitud que es de la salvación, estimula menos que el anuncio del cercano juicio. Y esto último no podía silenciarse, porque la salvación estaba ya presente con Jesús y se podía y debía captar en el tiempo fijado, cuando todavía se encontraba uno en camino, pero esa salvación se retiraría cuando llegase la hora del juicio[9]. Por eso, la imagen de los que acuden al juez no nos enseña nada sobre la ejecución de una sentencia, sino que es un llamamiento muy encarecido al arrepentimiento y la conversión.

Con relativa frecuencia aparece también en las parábolas la pareja de oposición: amo —administrador o amo— esclavo. Esto tiene que ver también con la idea del juicio. La situación de un administrador que fue puesto por su amo al frente de la administración de algo, unas tierras, una viña o dinero en efectivo, se presta admirablemente para describir la situación del hombre ante Dios. Porque el administrador tiene que rendir cuentas a su amo, lo mismo que el hombre tiene que rendírselas a su Dios. Precisamente por eso, tal elemento metafórico ilustra ya muy intuitivamente la situación en que el hombre se encuentra en su vida terrena. Le hace ver con claridad que él no es exclusivo dueño y señor de su propia vida, sino que ésta es un bien que se le ha confiado. Por importante que sea ya esta idea, adquiere su perfil especial en el horizonte de la predicación de Jesús sobre la *basileia*. A esto se añade el que los latifundios que en Galilea eran propiedad de amos extranjeros y que estaban confiados a administradores, es una metáfora que encarna una realidad con la que los oyentes estaban familiarizados. Es superfluo decir que la existencia de amos y esclavos se consideraba como lo más natural en la sociedad antigua. No cabe duda de que Jesús se sirvió de las metáforas de la relación entre amo y administrador y entre amo y esclavo.

Claro está que no debe surgir el malentendido de que Jesús, al hablar —al parecer— despreocupadamente de amos y esclavos, hubiera aprobado con ello esa estructura opresora que existía en la sociedad antigua. Veremos en seguida que Jesús, al parecer con idéntica despreocupación, hizo que se infiltrara en sus parábolas la conducta financiera de expertos banqueros. En las parábolas sinóp-

---

9. Reiser, *Gerichtspredigt*, p. 352s, querría equiparar con Jesús al contrario de la metáfora, y desearía ver que se recoge en esta imagen la antigua idea del litigio de Dios con su pueblo. Tal explicación va demasiado lejos. Pero sí existe relación íntima con la actividad de Jesús.

ticas hay también cosas que son enteramente «inmorales». Recordemos las parábolas del juez injusto y del administrador estafador (Lc 18,1-8; 16,1-8). Esto significa que la gente, en las parábolas, podía reconocerse a sí misma, reconocer las circunstancias de su vida, la situación en que se encontraban. Ahora bien, mediante las parábolas, esas circunstancias de la vida se hacen transparentes por lo que respecta al reino de Dios.

Entre las parábolas relativas a administradores, elegiremos la parábola de las sumas de dinero confiadas (Mt 25,14-30; Lc 19,12-27), la cual —durante la historia de su tradición hasta que quedó fijada por escrito por los evangelistas— fue desarrollada ulteriormente en algunos aspectos. Sin embargo, puede reconstruirse bastante bien su forma básica original, que nosotros atribuimos a Jesús, principalmente porque en ella redescubrimos el elemento de tiempo: ese elemento que ya conocemos. Podríamos afirmar en primer lugar, en términos muy generales, que el mensaje de esa parábola es la responsabilidad del hombre ante el juicio de Dios, ese juicio que se espera. Y lo afirmamos así, porque esa parábola narra cómo un hombre que marchó de viaje confía a tres de sus esclavos una suma de dinero de diferente cuantía, para que ellos realicen operaciones económicas con esos capitales. Se les entregan minas (la mina es una unidad monetaria que tiene cien denarios). Probablemente se habló en la parábola original de cinco minas, dos minas y una mina[10]. En Mateo la suma de dinero confiada se aumenta enormemente. Se habla de cinco talentos, de dos talentos y de un talento (1 talento = 60 minas)[11], lo cual recalca extraordinariamente, de manera secundaria, la magnitud de la responsabilidad confiada. La historia contada por Jesús se movía en circunstancias más sencillas. Frente al éxito de las operaciones económicas realizadas por los dos primeros esclavos se halla en vivo contraste la conducta del tercer esclavo, que supuestamente velaba por la seguridad del dinero y que guardó su mina en un pañuelo (Lc 19,20). A la hora de rendir cuentas al amo que había regresado de su viaje, son ascendidos a puestos de responsabilidad los dos primeros esclavos que

---

10. Según Lc recibe cada uno una mina, es decir, la misma suma de dinero. Esto debe ser una modificación. Porque también según Lc el primer esclavo tiene al final 10 minas (en Mt 10 talentos). Ahora bien, el incremento 1:10 es muy superior al doble. Y lo que es demasiado suele ser lo que se ha introducido más tardíamente. Véase Jülicher, *Gleichnisreden* II, p. 493s.

11. Suponemos en todo ello talentos áticos, que eran inferiores en valor.

habían dado buena cuenta de sí, mientras que el tercer esclavo, que no había hecho más que guardar la mina, tiene que entregársela al primero.

Por lo que respecta a la idea del juicio aprendemos lo siguiente: el acento de la historia de Jesús no recae sobre la ejecución de la sentencia. Este desplazamiento no se realiza sino más tarde[12]. El acento carga más bien sobre el tiempo que precede al juicio. Ese tiempo puede abarcarse con la mirada, aunque también pueda caracterizarse —quizás ya lo fuera por Jesús mismo— como «mucho tiempo» (Mt 25,19). Es más importante el hecho de que es un tiempo cualificado, señalado por las energías del reinado de Dios que ya se dejan sentir en él, y que por tanto reclaman y obligan a los hombres que han oído de ellas y tienen conocimiento de las mismas. Vivir conscientemente de las energías salvíficas del reinado de Dios significa poner a disposición las propias capacidades, cambiar la propia vida, vivir con orientación hacia un fin. No significa, como lo demuestra el ejemplo del tercer esclavo, situado con énfasis al final, dejar pasar el tiempo sin hacer nada y vivir así despreocupadamente, como si el tiempo no hubiera cambiado. La preocupación por una equivocada seguridad, deducida de un equivocado enjuiciamiento del tiempo, es necia y frívola, lo mismo que lo es guardar en un pañuelo una suma de dinero.

«Da cuentas de tu administración.» Tal es, en la parábola del administrador estafador, la exigencia que el amo dirige a ese administrador de quien se dice que procede muy poco honradamente con los bienes que le han sido confiados. La reacción del inculpado, a quien le queda ya poco tiempo para asegurar su propio futuro y que tiene necesidad de actuar rápidamente, es sorprendente y escandalosa, porque se vale de tretas que son verdaderas estafas (Lc 16,1-8). Hace comparecer a dos que tenían deudas con su amo, y el administrador les manda que falsifiquen los recibos de las deudas, cosa que redunda en considerable beneficio para ellos[13]. La finali-

12. En Lc 19,12ss se ha logrado este desplazamiento mediante la inserción del pretendiente al trono, inserción de la que no podemos deducir la existencia de una parábola independiente que se hubiera fusionado con la parábola de las sumas de dinero confiadas. Sino que podemos considerarla más bien como una alusión al viaje de Arquelao a Roma, que tuvo lugar en el año 4 a.C. M. Zerwick, *Die Parabel vom Thronanwärter,* Bib 40 (1959) 654-674, aboga por una parábola independiente. Para el análisis, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 356-358; Weder, *Gleichnisse,* p. 193-202.

13. Se condonan 50 medidas de aceite y 20 medidas de trigo. Es posible que con

dad de esta conducta irregular es conseguir así una disposición favorable por parte de esos deudores, a fin de que se porten bien con él, cuando sea destituido de su cargo y se encuentre ante un futuro incierto. Finalmente, cuando el amo elogia la astucia y sagacidad de su administrador, ese final queda perfectamente dentro del marco de la historia. La alabanza que el amo estafado dedica a su subordinado por haber obrado con sagaz refinamiento va más allá de lo que podríamos imaginarnos en la realidad y da cierto colorido de humor a la narración[14]. No acertaremos con la finalidad de la historia y eliminaremos su toque de humor, si pretendemos trasformar la conducta estafadora del administrador en una conducta legal, si tratamos de introducir la idea de que el administrador obró así únicamente porque había renunciado a la participación que le correspondía en los beneficios[15]. La parábola, aplicada al reino de Dios, quiere decir que hay que hacer sin demora todo lo posible para alcanzar el futuro determinado por la *basileia.* Claro está que lo paradigmático no es la refinada astucia, sino la resolución y firme decisión de la manera de obrar del administrador. Vemos nuevamente que el presente está marcado por el futuro, el tiempo que hay que ganar, la tensa cercanía de lo que está aún pendiente: todo ello habla en favor de que es una parábola original de Jesús.

Si ahora recordamos de nuevo la parábola, ya estudiada, del esclavo despiadado (Mt 18,23-35), entonces veremos que esa historia concuerda con la del administrador estafador por cuanto también en aquélla la narración —como opinábamos nosotros— llega únicamente hasta la ejecución de la sentencia, contempla el tiempo que queda por delante y quiere inclucar lo que está mandado para ese tiempo supremo y cualificado: «¿No deberías tú también haber tenido compasión de tu compañero en la esclavitud, lo mismo que yo la tuve contigo?» (v. 33).

Según esto, lo característico de la predicación de Jesús acerca del juicio, en los casos estudiados, es que él renuncia a una descripción

---

ello se hiciera un regalo en la misma cuantía, porque el trigo vale mucho más que el aceite. Entonces el administrador habría obrado refinadamente también en este punto. Porque habría impedido que los deudores se sintieran tratados por él de manera desigual.

14. Esto lo ha puesto de relieve con mucho acierto Heininger, *Metaphorik,* p. 171-181. La parábola termina con el v. 8*a*. Claro que Heininger considera los v. 3s, el monólogo que sostiene el administrador, como redacción de Lc. Tendremos que preguntarnos entonces si la historia no pierde con esto su comprensibilidad.

15. Así lo hace, por ejemplo, Fitzmyer, *Luke,* p. 1098.

de la ejecución de la sentencia, aunque cuenta con ella, y en cambio se esfuerza —valiéndose de las palabras dichas con seriedad y con humor y sirviéndose de experiencias e imágenes que estaban al alcance de todos— por mostrar las condiciones del tiempo que corre hacia el juicio, a fin de mover a la gente a obrar en consonancia.

¿Habló Jesús de la posibilidad del castigo eterno del hombre, es decir, del infierno, el cual se denominó *Gehenna,* según el valle de los hijos de Hinnom, donde se habían ofrecido horribles sacrificios de niños en honor de Moloc? (véase 2Re 23,10; 16,3; 21,6; Jer 7,32ss; 19,6). Las citas auténticas no son numerosas. Entre ellas se cuenta la serie de sentencias acerca del escándalo:

> Y si tu mano te hace tropezar, ¡córtala! Te es mejor entrar en la vida manco, que teniendo tus dos manos ir a la Gehenna, al fuego inextinguible.
>
> Y si tu pie te hace tropezar, ¡córtalo! Te es mejor entrar cojo en la vida, que teniendo los dos pies ser echado a la Gehenna.
>
> Y si tu ojo te hace tropezar, ¡sácatelo! Te es mejor entrar en el reino de Dios con un ojo, que teniendo los dos ser echado a la Gehenna (Mc 9,43,45.47).

Es nuevamente muy significativo el imperativo radicalizado. No se ofrece ninguna enseñanza sobre el más allá. Pero se advierte tajantemente acerca de la posibilidad de perder la salvación. En la comunidad postpascual surgen descripciones más detalladas del juicio universal, en las que se presenta como juez al Hijo del hombre, a Jesús. Así se hace dos veces, a continuación inmediata de interpretaciones alegorizantes de parábolas de Jesús, de las parábolas de la cizaña en medio del trigo y de la red de pescar (Mt 13,41-43.49s). El Hijo del hombre enviará sus ángeles a fin de reunir fuera de su reino a todos los impíos y arrojarlos al horno de fuego, donde aullarán y les rechinarán los dientes. En cambio, los justos resplandecerán como el sol, se nos dice recogiéndose imágenes del material apocalíptico. También el impresionante cuadro de cuando sean congregadas todas las naciones ante el trono del Hijo del hombre y Rey (Mt 25,31-46), es un cuadro postpascual[16]. Pero lo que es

16. J. Friedrich, *Gott im Bruder,* Stuttgart 1977, desearía —en lo que respecta a Mt 25,31ss— tomar como punto de partida un texto en el que el juez fuera no el Hijo del hombre, sino Dios mismo. «Dios en el hermano» sería el sentido principal del cuadro del juicio, tal como lo habría presentado Jesús. De manera análoga juzga U. Wilckens, *Gottes geringste Brüder: Jesus und Paulus* (Festschrift W.G. Kümmel), Gotinga 1975, p. 363-383. No obstante, esta explicación no convence exegéticamen-

importantísimo es que la norma para el juicio es el haber tenido o haber rehusado piedad para con los hermanos más insignificantes, con quienes se identifica el Hijo del hombre y Juez. En esa norma que ha de aplicarse en el juicio perviven los sentimientos de la predicación de Jesús. Y, asimismo, la idea central de ese texto que constituye un verdadero desafío, habrá que verla en el llamamiento a realizar actos de amor al prójimo.

Con arreglo a la predicación de Jesús, ¿a quién corresponderá el juicio escatológico esperado? El juicio será de Dios: Dios es el que ha de juzgar. No obstante, Jesús habla de una participación del Hijo del hombre en el juicio divino: «A todo el que me confiese delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará también delante de los ángeles de Dios. Pero el que me niegue delante de los hombres, será negado delante de los ángeles de Dios» (Lc 12,8)[17]. Posiblemente, la participación del Hijo del hombre en el juicio deba interpretarse en el sentido de que él aparecerá como testigo cualificado y de que el veredicto divino dependerá de que él confiese o niegue a una persona[18]. Lo de confesar y negar se realiza en dos etapas. Lo de confesar y negar en la etapa del juicio divino es cosa del Hijo del hombre. Pero confesar a Jesús en esta vida o negarle: eso está a merced del hombre, de tal manera que, en virtud de su propia conducta con respecto a Jesús, el hombre mismo decide sobre su propio futuro y decide cuál ha de ser la sentencia que se pronuncie sobre él. Lo de confesar a Jesús en presencia de los hombres no puede limitarse a una situación de persecución, sino que incluye en sí diversas posibilidades, exigiéndosele al discípulo que pronuncie un «sí» libre y sin cortapisas con el que reafirme su pertenencia a Jesús. Negar puede significar entonces desligarse de Jesús sencillamente.

Sobre todo, hay que tener en cuenta de nuevo que el presente, determinado por el futuro, aparece en el foco mismo como tiempo que es de decisión. Es la misma perspectiva que caracterizaba tam-

---

te. Jesús no desarrolló la idea de que Dios fuera el hermano. Y tampoco lo hicieron los sinópticos. A propósito del debate, vease Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 366-379.

17. A propósito de la reconstrucción del *logion:* Schulz, *Q.* p. 68s, sospecha que en la fuente de *logia,* se sustituyó en la segunda parte la mención del Hijo del hombre (entonces: a ése le negará también el Hijo del hombre) por la fórmula en voz pasiva: «ése será negado delante de los ángeles de Dios.» Perrin, *Rediscovering,* p. 189; C. Colpe, en ThWNT VIII, col. 444s, piensan —por el contrario— que el título de Hijo del hombre no debió de existir en absoluto en el *logion.* Ambas propuestas no convencen como intentos de modificación del texto.

18. Véase Ap 3,5*b*.

bién a otros *logia* de Jesús. En todo ello vemos también la manera de hablar que caracterizaba a Jesús: esa manera distanciada de hablar del Hijo del hombre, y que parece establecer una separación entre él y el Hijo del hombre y que deja en suspenso la cuestión de saber quién es ese Hijo del hombre. Ahora bien, como todo depende (también la sentencia del Hijo del hombre en el juicio divino) de la actitud que uno adopte ante Jesús, de si se le confiesa o se le niega delante de los hombres, entonces la cuestión acerca de la identidad del Hijo del hombre se convierte en cuestión de segundo orden y que, como tal, puede aplazarse.

Hemos estudiado palabras acerca del juicio, que se refieren al juicio de cada persona en particular. Encontramos, además, palabras de juicio que tienen por objeto a Israel, a esta generación, a las ciudades galileas. De estas palabras se hablará en otro contexto.

Perspectiva. La situación de después de Pascua trasforma ante todo la expectación del juicio, por cuanto ahora las comunidades esperan a Jesús, como el Hijo del hombre que es, para la parusía y el juicio. Lo que en la predicación de Jesús quedaba todavía borroso, se convirtió —en virtud de la experiencia pascual— en la certeza: Jesús, el Resucitado de la muerte, es el Hijo de hombre que ha de presentarse como testigo cualificado en el juicio, más aún, él mismo es el que ha de juzgar, haciendo que comparezcan ante su trono todas las naciones. Se trazan cuadros de ese juicio, como se indicó anteriormente, que pintan también el proceso del juicio y la ejecución de la sentencia. Se introducen desarrollos presentando diálogos entre el Juez y los que son juzgados, cosa que era conocida ya por el judaísmo rabínico (véase Mt 7,22s; 25,34ss)[19]. Jesús mismo no habló aún de su parusía. La asociación entre la venida de Jesús sobre las nubes del cielo (Mc 13,26 par) y la manifestación del reinado ya consumado de Dios, es una asociación que no se efectuó sino después de Pascua. Señalemos, en todo ello, una acentuación notable que se observa en el Evangelio de Mateo: en el primer evangelio aparece con vivo relieve en diversos lugares la ejecución de la sentencia del juicio. Esta ejecución recorre, casi como *leitmotiv,* toda la obra de Mateo (Mt 5,22; 7,22s; 13,41-43.49s; 18,34s; 20,16; 22,11-13; 24,50s; 25,10-12.30.31.46).

---

19. Véase H.D. Betz, *Eine Episode im Jüngsten Gericht,* ZThK 78 (1981) 1-30.

Bibliografía

A. Weiser, *Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Tradition,* Munich 1971; R. Wolf, *Gericht und Reich Gottes bei Johannes und Jesus,* en *Gegenwart und kommendes Reich* (Schülerfestschrift A. Vögtle), Stuttgart 1975, p. 43-49; M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu,* tesis de habilitación, Tubinga 1989.

VI

DISCÍPULOS, SEGUIMIENTO, ESTILO DE VIDA

Jesús se dirigió con su mensaje a las masas del pueblo. Pero este dirigirse a ellas no le bastaba. Vemos en los evangelios que hay un grupo de personas que están más cerca de Jesús. Para enjuiciar la personalidad de Jesús, esta observación es muy significativa, porque nos muestra que él quería tener personas cerca de sí y que no estaba dispuesto a recorrer solo su camino, como el gran solitario. Dentro del horizonte de experiencia asequible para nosotros, se nos sugiere la categoría de la amistad. Pero las tradiciones acerca de Jesús nos dejan principalmente en la estacada, cuando indagamos cuáles debieron de ser las relaciones emocionales y psicológicas que a nosotros tanto nos interesarían. Tendremos que preguntarnos, más bien, cómo se llegó a la formación de ese grupo más íntimo en torno a Jesús, qué importancia o qué tarea le atribuía él y qué importancia tenía Jesús para esas personas. ¿Será posible, cuando menos, centrar más nítidamente nuestra atención sobre una u otra de las personas de ese círculo, aunque sea únicamente en algún episodio que la caracterice, en alguna peculiaridad, en algún suceso que, a manera de *flash*, durante un instante, nos ilumine el rostro que permanece en la sombra de la historia?

En su gesto de ir acompañado por otras personas que estaban con él, Jesús se parece a otros personajes de importancia decisiva[1]. También Buda, Confucio y Sócrates reunieron en torno a ellos a compañeros de su misma manera de sentir. Los filósofos fundaban

1. La expresión está tomada de K. Jaspers.

escuelas. Más cerca están Juan el Bautista o los escribas judíos de la época como Hilel o Samay, a quienes vemos rodeados también de adeptos. No podemos ni debemos desarrollar aquí esta comparación. Sólo echaremos una mirada fugaz a los contemporáneos judíos de Jesús mencionados en último lugar. Porque lo propio y característico de Jesús es muy importante para nosotros. Las comparaciones pueden hacer que eso tan peculiar desaparezca o se desdibuje en lo fascinante de una mirada general. Ahora bien, puesto que Jesús vivía junto con esos compañeros y adeptos suyos, intentaremos definir algo acerca del estilo de vida y de la conducta que ellos llevaban.

1. *Discipulado y seguimiento*

Según la exposición que hacen los evangelios —Lucas constituye cierta excepción—, Jesús inicia su actividad congregando en torno a él discípulos (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Jn 1,35-51)[2]. En todo ello, la narrativa cristiana creó una forma especial de historias de vocación al discipulado, que por su estructura se muestra dependiente de la historia de la vocación de Eliseo por el profeta Elías. Esto es tanto más sorprendente, cuanto que no hay en el Antiguo Testamento una segunda historia comparable de vocación. Los textos yuxtapuestos ilustrarán la dependencia:

Y mientras caminaba junto al mar de Galilea, vio a Simón y a Andrés, el hermano de Simón, echando una red en el mar, porque eran pescadores. Y Jesús les dice: ¡Seguidme! Yo haré que seáis pescadores de hombres. Y ellos al instante dejaron las redes y le siguieron.

Y yendo un poco más adelante vio a Santiago, el de Zebedeo, y a Juan su hermano, los cuales estaban también en la barca, remendando las redes. Y al instante los llamó. Y se fueron en pos de él (Mc 1,16-20).

Y (Elías) partió de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, que estaba arando con doce yuntas delante de él, y él estaba con la duodécima. Elías fue a donde él estaba y le echó su manto encima. Inmediatamente dejó él

2. Al relato correspondiente de Lc 5,1-11 le preceden narraciones sobre las enseñanzas y las actividades realizadas por Jesús en Nazaret y en Cafarnaúm (4,14-44). No obstante, Lc no ofrece nada nuevo en relación con su modelo de Mc. Lo único que hace es trasponer las correspondientes perícopas (véase Mc 6,1-6a; 1,23-38). La repulsa que Jesús experimentó en Nazaret es elaborada programáticamente y situada al comienzo.

los bueyes, corrió tras Elías y dijo: Permíteme besar a mi padre y a mi madre, entonces te seguiré. Y él le dijo: Vé, vuélvete. ¿Qué te he hecho yo?[3]... Después se levantó y fue tras Elías y le servía (1Re 19,19-21).

Los elementos estructurales más marcados son, en todos estos casos, la impresión suscitada intencionadamente de que se trata del primer encuentro entre el que llama y el que es llamado; la faena cotidiana, en medio de la cual esas personas son llamadas al seguimiento, y su obediencia inmediata; la superación de un obstáculo que venía dado por la despedida del padre o de los progenitores[4].

La tradición, a pesar de haber sido plasmada conscientemente hasta formar una escena ideal[5], deja abiertos unos resquicios para ver el trasfondo histórico. Entre ellos se cuentan los nombres de los que son llamados y de su padre, el oficio que tenían y, sobre todo, la vocación a la que Jesús los llama. Para el ingreso en el seguimiento de Jesús, lo determinante no es la decisión del discípulo, sino la voluntad de Jesús que elige. La iniciativa está de su parte. En esto se diferencia Jesús de la relación existente entre un maestro judío rabínico y sus discípulos, ya que en este caso los discípulos buscaban a su rabí y solían elegir a aquel de quien esperaban aprender más cosas, pudiendo cambiar luego de maestro. Jesús, en cambio, entiende el seguimiento en un sentido profético. No se inicia ni se hace posible el seguimiento de Jesús, porque él fuera un rabí conocido, sino porque Jesús llama a alguien, con su autoridad carismática. El singularísimo carácter carismático de este seguimiento se expresa en que, en el caso de Elías, no es en último término el profeta sino que es Dios quien llama. Y este hecho se representa simbólicamente por la acción de arrojar el manto sobre Eliseo. En el caso de Jesús falta semejante símbolo. Jesús llama con su palabra. Los *logia* del seguimiento que se nos han trasmitido confirman esta autoridad con que actúa Jesús.

Si queremos reconstruir los comienzos de la actividad de Jesús en la relación que tuvieron con el hecho de reunir discípulos, habrá que tener en cuenta la posibilidad, sugerida por algunos, de que Jesús, al principio, hubiera realizado su actividad solo, durante al-

---

3. Según la versión original de la historia, Elías no permite la despedida. Véase G. Fohrer, *Elia,* Zurich 1957, p. 21s.

4. La esquematización se extiende también a Mc 2,14 par: la vocación del publicano.

5. Término empleado por Bultmann, *Geschichte,* p. 27.

gún tiempo, sin estar rodeado por discípulos[6]. No se puede rechazar estrictamente tal posibilidad. Pero ese tiempo habría sido muy breve, en relación con el lapso de tiempo, bastante corto, que duró su actividad en general. El llamamiento hecho por Jesús no llegó a los discípulos como de alguien que les fuera desconocido[7]. Recordemos que algunos hombres llamados por Jesús habían pertenecido antes al círculo de los discípulos de Juan el Bautista (véase Jn 1,35ss). Sospechamos que tales discípulos habían conocido ya a Jesús en la cercanía de Juan el Bautista. Jesús reunió en Galilea el círculo de sus discípulos, y de Galilea hizo también el centro principal de su actividad[8].

En Jesús hay algo que va más allá de la historia de la vocación de Eliseo por Elías, y es que Jesús pronuncia unas palabras que son una misión: «Haré que seáis pescadores de hombres.» La originalidad de Jesús aparece en su adaptación al oficio que hasta entonces habían ejercido aquellos hombres: adaptación que les hizo ser conscientes de que iban a seguir siendo «pescadores», pero en otro ámbito de cosas. En cuanto a la imagen del pescador de hombres o del cazador de hombres, los paralelos que pueden hallarse tienen sólo sentido negativo, de tal manera que Jesús, en caso de servirse de tales antecedentes, habría introducido en ellos el sentido positivo[9]. Lo más probable es que Jesús hubiera creado espontáneamente esta imagen, para referirse a la actividad que iban a desempeñar sus discípulos. Con ello queda bien patente el sentido fundamental que tiene el seguimiento de Jesús. Nos vuelve a conducir al centro mismo de la actividad de Jesús: la proclamación del reinado de Dios. Porque a los hombres hay que capturarlos para el reino divino, hay

6. Hengel, *Nachfolge*, p. 80, hace notar que Jesús, en la tradición más antigua, aparece a menudo como el único personaje que actúa.

7. Cuando Lc dispone otras perícopas de vocación, y sobre todo hace la observación de que los que iban a ser llamados tuvieron antes la ocasión de oír la predicación de Jesús (5,1 y 4), debió de sentir también la dificultad inherente a que esas personas hubieran seguido el llamamiento de un desconocido. Véase anteriormente, nota 2.

8. No puede hablarse de que Jesús quisiera atraerse a los discípulos de Juan. Evidentemente, esas personas habían regresado de nuevo a Galilea y habían reemprendido el ejercicio de sus respectivos oficios.

9. Jer 16,16; 1QH 5,7s; 3,26 (red barredera que arrastra a los impíos). Lc 5,10 transmite el *logion* en forma modificada: «Desde ahora serás pescador de hombres.» Hengel, *Nachfolge*, p. 85, explica esto por una variante de traducción del original arameo. Las palabras sobre pescar hombres no son helenísticas, como piensa Haenchen, *Weg*, p. 82, basándose en un paralelo —muy dudoso— de Aristipo.

que rescatarlos de donde están para llevarlos a la salvación que se les ofrece. Jesús reunía en torno a él discípulos para que le asistieran en su propia actividad[10]. La condición de discípulo es una condición vuelta hacia el exterior, vuelta hacia los hombres.

Pero está vuelta también hacia el interior, hacia Jesús. Esta orientación se expresa claramente mediante la palabra del seguimiento, acerca de la cual hay que suponer que Jesús la empleó de la misma manera que la palabra discípulos. Nos llama la atención que en el mismo lugar donde se dice, en la historia de Elías, que Eliseo se hizo su servidor («y le servía»), leemos en el evangelio: ellos le siguieron (o: «se fueron en pos de él»). Con esto se indica una cualidad esencialmente nueva del discipulado en torno a Jesús. Que el discípulo esté al servicio de su maestro, eso era lo más natural en las relaciones entre el discípulo rabínico y su maestro. Y se nos ilustra muy bien en aquel proverbio: «Todos los trabajos que un esclavo hace para su amo, tiene que hacerlos un discípulo para su maestro, incluso desatarle las sandalias» (bKeth 96*a*)[11]. Pero Jesús dice: «Porque ¿quién es mayor, el que se sienta a la mesa o el que sirve? ¿No lo es el que se sienta a la mesa? Sin embargo, yo soy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22,27)[12].

También entre otras cosas habrá que establecer una cuidadosa diferencia entre lo que era la relación rabínica discípulo-maestro y el discipulado y seguimiento de Jesús. Los puntos de contacto son puramente externos. Pero es posible que algunos contemporáneos no hubiesen percibido entonces lo específico que había en el seguimiento de Jesús. De hecho, es posible que Jesús y sus discípulos hubieran causado al que viese las cosas desde fuera la misma impresión externa que las que causaba un escriba cualquiera rodeado por sus discípulos. El rabí caminaba delante, y sus discípulos iban detrás de él. Claro que el maestro judío utilizaba no raras veces una cabalgadura. La asimilación efectuada por los que contemplaban las cosas desde fuera nos la sugiere el tratamiento de rabí (*rabbí*, literalmente: «grande mío», «dueño mío»), tratamiento que el pueblo sencillo aplicaba a Jesús. Los evangelios han conservado de ello una

10. Esta manera de ver las cosas las encarece, con razón, Hengel, *Nachfolge, passim*.

11. En *Billerbeck* I, p. 121.

12. Hengel, *Nachfolge*, p. 57s, ha mostrado que «seguir, ir en seguimiento», en los textos rabínicos, ha de entenderse con frecuencia en el sentido material de ir detrás de un maestro y que siempre es expresión de la subordinación del discípulo al maestro, sin que se exprese nada más profundo.

reminiscencia significativa (Mc 10,51; Jn 3,2.6)[13]. Claro que, por aquel entonces, el título de rabí no se había convertido aún en el tratamiento aplicado a los escribas que habían sido ordenados como tales. Esta aplicación limitativa no se impuso sino a fines del siglo I de nuestra era, de tal modo que del tratamiento de rabí no debemos sacar sin más la conclusión de que Jesús hubiera asistido alguna vez a la escuela de algún rabí[14]. Asimismo, la denominación de *mathetai* (alumnos, discentes, discípulos) que se aplicaba al círculo más íntimo de los que acompañaban a Jesús, debe entenderse en esa misma dirección. Corresponde al término *talmid*, que significaba «discípulo de un rabí». Ahora bien, en las relaciones entre Jesús y sus discípulos no encontramos ninguna atmósfera de escuela o enseñanza alguna de tipo académico[15].

Se nos han trasmitido palabras de Jesús acerca del seguimiento que exigen la máxima decisión. Las encontramos en parte en escenas de carácter anecdótico en las cuales, a diferencia de las historias de vocación, faltan detalles concretos acerca de las personas en sus encuentros con Jesús, como son los de su nombre o su oficio, y donde lo único que interesa es la actitud de Jesús (Lc 9,57-62 par). Oímos hablar de un hombre a quien Jesús llama en su seguimiento, pero que pone la objeción de que querría ir primero a enterrar a su padre. Esto nos recuerda de lejos la objeción de que se nos habla en la vocación de Eliseo, pero en este caso se trataba sólo de despedirse de personas vivas (1Re 19,20). Y ese hombre a quien Jesús había llamado tiene que escuchar una respuesta de la que se ha dicho que ninguna otra palabra de Jesús choca con mayor violencia contra la Ley, la piedad y las costumbres, a un mismo tiempo[16]: «Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,22). Lc 9,60, en el lugar en que se hace la (reiterada) llamada al seguimiento, nos

13. En griego, encontramos en lugar de «rabí» el tratamiento de «maestro» (Mc 9,17; 10,17.20; 12,12.19.32 y *passim*).

14. Una tradición rabínica según la cual Jesús habría sido discípulo de Yehošua' ben Perahya carece de todo fundamento. Por de pronto, no es sostenible ya por razones cronológicas, porque sitúa a Jesús en la época del rey Yannay. Un enjuiciamiento crítico de esa tradición lo encontramos ya en Klausner, *Jesus*, p. 25-29. Según Jn 7,15 los judíos echan en cara a Jesús que no ha cursado estudios.

15. El esquema, acuñado por Marcos, de la enseñanza de los discípulos en casa tiene en cuenta circunstancias que se dieron más tarde en la comunidad, concretamente la catequesis comunitaria, que queda reflejada en esa enseñanza impartida a los discípulos. Y se refleja también quizás la comunidad doméstica o comunidad cristiana que se reunía en un hogar. Véase Mc 7,17; 9,28; 10,10.

16. Véase Hengel, *Nachfolge*, p. 16.

ofrece la encarecida exhortación: «Pero tú ve y anuncia el reinado de Dios.» Posiblemente, esta invitación sea secundaria, pero la diferencia no es poco considerable, porque lo único que tiene que hacer el hombre al ir en seguimiento de Jesús, es proclamar la *basileia*[17].

El filo de estas palabras aparece en todo lo hiriente que tiene, si nos damos cuenta de que aquí se habla de los muertos en dos planos distintos de comprensión. En primer lugar se habla de los que están físicamente muertos, como el padre a quien el hijo quiere enterrar ahora precisamente. Por otro lado, están los espiritualmente muertos, que murieron porque no estaban o no están dispuestos a aceptar el mensaje de salvación de Jesús. Al sospechar estas dos maneras de estar muerto, Jesús afirma que la más grave es la segunda. Por eso, el joven tiene que hacer lo que es más necesario. Y tiene que hacerlo de manera inmediata. De esa respuesta no tenemos derecho a deducir que Jesús hubiera exigido una actitud contraria a la piedad filial obvia, o que se hubiera manifestado contra un exagerado culto a los muertos, al estilo de los filósofos cínicos («El hedor me enterrará»[18]). Tampoco hay que atenuar la respuesta de Jesús, señalando por ejemplo que los funerales en Oriente duraban ocho días[19]. Lejos de eso, la actitud de Jesús, en este caso como en muchos otros, es concreta y se refiere a la situación de un individuo en particular. Sería erróneo tratar de deducir de esa enseñanza una norma sistemática de conducta. Ahora bien, la persona a quien se dirigen estas palabras entiende sin lugar a dudas lo que se le exige.

Hay que entender de manera parecida, y en sentido concreto, la vocación al seguimiento que se dirige al joven rico y por la que se le invita a que venda todo lo que tiene y se lo dé a los pobres (Mc 10,21 par). Tampoco en este caso se expresa una condición para el seguimiento: una condición de principio y que tenga aplicación siempre, aunque Jesús conocía muy bien los grandes peligros que se encerraban en las riquezas y no dudó en manifestarlos (Mc 10,25).

Si el fin primario que Jesús persigue al congregar discípulos es que éstos le apoyen en su propia iniciativa, entonces la deducción casi obvia es que él los envió alguna vez en misión. Poner en duda el envío de los discípulos en misión, alegando, por ejemplo, que las instrucciones que se dan para la misión tienen en cuenta las exigen-

---

17. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 310.
18. Luciano, *Demonax* 65.
19. Schwarz, *Und Jesus sprach,* p. 96.

cias de la actividad misionera de después de Pascua, poner en duda esto —digo— es hacer caso omiso de que el núcleo de tales instrucciones, que posteriormente fueron interpretadas y acomodadas, ¡qué duda cabe!, se deriva de Jesús mismo en toda su decisión y radicalidad. Puesto que esas instrucciones se refieren principalmente a la manera de vivir, habrá que volver sobre ellas. Es evidente que el centro de la actividad de los enviados era la proclamación de la *basileia*: «El reinado de Dios está cerca» (véase Mt 10,7). Esa oferta de la salvación no toleraba demoras ni rechazos. Ante los que la rechazaban había que realizar el gesto simbólico de sacudirse el polvo de los pies para significar el juicio que desde entonces los amenazaba (10,14). Se comprendió muy bien el lenguaje de ese gesto, porque expresaba tradicionalmente la ruptura de la comunión.

El seguimiento, entendido en este sentido, lleva consigo peligros y crea conflictos. Es sorprendente que, precisamente en el contexto del seguimiento, se hable de esos peligros y conflictos, de la prontitud para el sufrimiento y la muerte. Si los discípulos iban a apoyar a Jesús en su actividad, entonces el seguimiento significa actuar en público, entablar contacto con las personas, tratar de ganarlas personalmente para la *basileia*. Este contacto y confrontación aceptaba el llamamiento, no podía contar con que sus allegados iban a cambiar lo mismo de manera de pensar y sentir. En este sentido hay que entender aquellas palabras: «El que viene en pos de mí y no aborrece a su padre y a la madre, no puede ser mi discípulo.»

Con esto hemos reconstruido en la forma que sospechamos que fue la original, unas palabras que se trasmiten diferentemente en Lc 14,26 y en Mt 10,37. En Lucas la serie de los que uno tiene que separarse en caso necesario es evidentemente secundaria, y haciéndose referencia minuciosa a diversas posibilidades, se amplía mencionándose a la mujer, los hijos, los hermanos, las hermanas y la propia vida. Mateo atenúa el rigor de la frase: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí», pero conserva la expresiva orientación hacia los padres[20]. Para comprender esta sentencia, que parece tan dura, hay que tener en cuenta que se ha previsto el caso de conflicto. En ese caso, y solamente en ese caso, el que ha sido llamado tiene que preferir el seguimiento de Jesús. Ese seguimiento es más importante, y en sentido eminente es necesario para la vida. La dura palabra («aborrecer» u «odiar») no significa

20. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 393.

aquí desligarse de sus padres, con vehemente afecto, sino subordinarlos, posponerlos. También Jesús tuvo que experimentar la disensión con sus allegados. Esa experiencia apoya la autenticidad de la sentencia, la cual —por tener por objeto al padre y a la madre— nos permite ver que el grupo de los discípulos estaba integrado por hombres jóvenes, lo mismo que Jesús, cuando desarrolló su actividad, era un hombre que estaba al comienzo de los treinta. Por lo demás, también hay maestros rabínicos que ponen la obediencia a la tora por encima de la obediencia al padre y a la madre[21].

La sentencia acerca del seguimiento hasta la cruz pone a los oyentes al comienzo de un camino: «El que no toma su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo» (Mt 10,38 / Lc 14,27)[22]. También estas palabras pueden reclamar autenticidad. No hablan todavía de la cruz de Cristo, aunque después de Pascua no podían entenderse sino con la mirada puesta en la cruz de Cristo. Sino que se refieren metafóricamente, y antes de Pascua, a la cruz propia de cada discípulo: «El que no toma *su* cruz...»[23]

La experiencia real acerca de los que eran condenados a morir crucificados y tenían que arrastrar su cruz hasta el lugar de su ejecución, era una vivencia desdichada con la que los judíos estaban familiarizados desde la época de los Macabeos y especialmente desde que estaban bajo un gobernador romano. La metáfora empleada por Jesús podía entenderse sin más[24]. Aunque supone la prontitud para el martirio, no debe limitarse a él. Incluye también la hostilidad, el menosprecio, la estrechez, el sufrimiento que vienen sobre los discípulos, cuando están siguiendo a Jesús. Aunque son unas palabras que señalan hacia adelante, nos permiten la conclusión de que ya en tiempo de Jesús, y precisamente en tiempo de Jesús, el seguimiento no le ponía a uno en el camino del triunfo. La imagen trazada repetidas veces por los evangelios, particularmente en las primeras partes de los mismos, y que presenta a un Jesús rodeado de innumerable gentío, necesitaba una corrección en este sentido, y no

---

21. Los testimonios pueden verse en *Billerbeck* I, p. 587.

22. La expresión de Mt «tomar la cruz» es más primitiva que la de Lc «llevar la cruz». Por el contrario, debe preferirse la fórmula de Lc «no puede ser mi discípulo» a la fórmula de Mt «no es digno de mí». A Mt le gusta mucho utilizar la palabra «digno». Para la reconstrucción véase Gnilka, *Matthäsevangelium* I, p. 393s.

23. Véase Bultmann, *Geschichte*, p. 173.

24. La interpretación de Dikler, *Kreuztragen*, según la cual con lo de la cruz se piensa en un signo que se estampaba como un sello, a la manera de un tatuaje, es una interpretación muy artificiosa.

debe hacernos creer erróneamente que la incomprensión no fue mayor que la adhesión. Claro está que los discípulos no debieron de comprender sino muy poco a poco el sentido pleno de esas palabras de advertencia, que se convertirían en la expresión clásica de la idea del seguimiento de Jesús[25].

La parénesis de Jesús acerca del martirio experimenta un importante complemento gracias a un *logion* estructurado antitéticamente que habla de ganar la vida y de perderla. En sus distintas variantes[26] ha conservado su movimiento dialéctico: El que quiera salvar su vida, la perderá; el que la pierda, la salvará. Y eso, a pesar de que los verbos utilizados —aunque se conserva siempre el que significa «perder»— admitan variaciones: hallar, tratar de conseguir, salvar. La precisión, que determina más concretamente: «El que por mí pierda su vida, la salvará», debe considerarse como elemento antiguo de la frase[27], porque muestra que el *logion* es palabra de Jesús. Postpascualmente se añadió en Mc 8,35: «y por el evangelio». En cierto modo, el evangelio viene a sustituir postpascualmente a Jesús, por causa de quien la existencia de los discípulos corría peligro antes de Pascua. La meta suprema del seguimiento, de la entrega decidida, de la prontitud para la renuncia y el martirio, es ganar la vida (en griego: *psykhe*[28]).La dialéctica de estas palabras se muestra agudizada hasta convertirse en la cuestión del sentido de la vida. Expresándolo con otras palabras, esto quiere decir: El que crea que puede dar plenitud a su vida mediante falsas seguridades, metas equivocadas y egoístas, el propio rendimiento, los bienes terrenos y otras cosas por el estilo, errará en cuanto al sentido de su vida. En cambio, quien plasme su vida yendo en pos de Jesús y orientándola hacia su palabra, dará pleno sentido a su vida, aunque suceda que tenga que sufrir adversidades que le lleven hasta perder la vida. Además, la vida que aquí se promete, esa vida que se va a ganar, sobrepasa los límites de la muerte y abarca en una gran plenitud de sentido toda la existencia humana.

---

25. Objetivamente afín, pero con un sentido puramente ético, es la idea de Platón, *República* 361*d*-362*a*, de que al justo le aguarda una vida mucho peor que al injusto. Platón, que habla con la mirada puesta en Sócrates, llega incluso a afirmar que el justo debe contar con que le cuelguen y le crucifiquen.

26. Mt 10,39 / Lc 17,3*; Mc 8,35 / Mt 16,25 / Lc 9,24; véase Jn 12,25.

27. El hecho de que en Lc falte esta precisión (Lc 17,37) está determinado por el contexto de Lc, que no trata del seguimiento sino del horror escatológico.

28. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, p. 51-82, ha dilucidado el sentido de *psykhe* en los *logia* pertinentes de la tradición sinóptica.

Si contemplamos ahora panorámicamente, una vez más, todo lo que supone el discipulado y el seguimiento de Jesús, vemos que su característica primaria es la integración de los discípulos en la obra de Jesús, la participación de los mismos en la proclamación del reinado de Dios. Claro que hay que tener en cuenta que los discípulos, en todo ello, se encuentran en plena dependencia con respecto a Jesús y que actúan no en su propio nombre sino en comunión con él. Sin él, la proclamación de la *basileia* carece de fuerza y vigor[29]. En esa «escuela» no se llegó a dar una enseñanza sistemática y no se formó una tradición doctrinal cultivada con esmero, sino que se llegó más bien a un primer esbozo —no sistemático— de contenidos de la proclamación. Sin embargo, no habrá que imaginarse tampoco el discipulado como si estuviera impulsado por una ardiente expectación de la cercanía, por un bullir sin descanso, por un recorrer precipitadamente ciudades y aldeas. Es verdad que el tiempo apremiaba. Pero el tiempo les dejaba también tiempo.

Además, no debemos desatender el aspecto personal del seguimiento. Ese aspecto está orientado hacia Jesús. El seguimiento convierte en discípulo de Jesús. Esto es ya un elemento en el aspecto de reino de Dios. Ello supone que la *basileia*, como cosa futura y cosa presente, está vinculada con Jesús. Hay que recordar la forma carismática en que se produce la vocación de los discípulos. Y en la parénesis dirigida a los discípulos y que habla del martirio, resalta sobre todo la faceta personal del discipulado. Esa parénesis se remonta y procede de las relaciones de Jesús con sus discípulos. En ella el discipulado se convierte literalmente en seguimiento. No puede hablarse de igualdad de rango entre Jesús y el grupo de sus discípulos. Jesús, en su persona y en el camino que sigue, se convierte en el modelo más impresionante.

Perspectiva. El seguimiento y el discipulado permanecen como elementos esenciales de la condición de cristiano. Sin embargo, la comprensión de los mismos tuvo que modificarse, una vez que Jesús hubo terminado su vida terrena. La designación de los adeptos de Jesús como «discípulos» pervivirá desde entonces únicamente en los Hechos de los apóstoles. El término «seguir», entendido en su sentido específico, no aparece en el Nuevo Testamento, fuera de los evangelios, sino en Ap 14,4. Pablo desarrolla la idea de la imitación

---

29. Es muy significativa la historia del exorcista extraño en Mc 9,38-41. Véase, a propósito, Gnilka, *Markus* II, p. 58-62.

de Cristo (véase 1Cor 11,1; 1Tes 1,6). El vigor carismático de su vocación lo experimentaron los primeros cristianos por el hecho de que eran conscientes de que habían sido llamados y congregados por el Espíritu Santo. No obstante, la literatura evangélica plasmó intencional y concepcionalmente la continuada invitación a entrar por el camino de Jesús, que conduce a Jerusalén, y a ir en pos de él.

Bibliografía

A. Oepke, *Nachfolge und Nachahmung Christi im NT*, AELKZ 71 (1938) 850-857, 866-872; T. Süss, *Nachfolge Jesu*, ThLZ 78 (1953) 129-140; E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, en *Ntl Studien für R. Bultmann*, Berlín ²1957, p. 110-129; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich 1962; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, Tubinga 1967; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968; J. Gnilka, *Martyriumsparänese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen* en *Die Kirche des Anfangs* (Festschrift H. Schürmann), Leipzig s.a. (= 1978), p. 223-246.

2. *El estilo de vida de Jesús y de sus discípulos*

Jesús vivió de cara a las personas. Durante el tiempo de su actividad pública, Jesús vivió en comunión con las personas a quienes había llamado a su seguimiento y que habían escuchado su voz. Vivió en compañía de sus discípulos. Pero esta comunidad de vida no condujo a una vida contemplativa en el silencio y la soledad. Lejos de eso, vemos a ese pequeño grupo yendo de un lugar para otro, siempre itinerante, sin reposar en una patria. Es un grupo que está en camino para proclamar a los hombres el reinado de Dios y acercárselo. Ciertamente, podemos afirmar que Jesús fijó el centro de su actividad en Galilea, en la región situada junto al lago de Genesaret, y en Cafarnaúm. No obstante, él y sus discípulos renunciaron a radicarse en un lugar o dejaron tras de sí el lugar en que antes habían residido.

Las instrucciones que Jesús dió para el camino a sus discípulos son de sumo interés para conocer el estilo de vida de ese grupo de discípulos. De las cuatro variantes que tenemos de esas instrucciones para la misión (Mc 6,8-11; Mt 10,5-15; Lc 9,2-5; 10,2-12)[1], en las

---

1. Lc nos trasmite una misión de los doce apóstoles y una misión de 72 discípulos. Reina consenso en que Mt y Lc han tomado las instrucciones para la misión de Mc y

que hay que suponer que influyeron las prácticas misioneras ulteriores, nos interesan por ahora únicamente las reglas que se refieren a las necesidades personales del discípulo. Con su severidad y radicalismo, que en parte experimentaron ya correcciones atenuadoras dentro de la tradición sinóptica, esas reglas no pueden derivarse de nadie más que de Jesús. Lo asombroso es que tales reglas no dicen lo que hay que llevar consigo para el camino, sino que prescribren precisamente lo contrario: lo que no hay que llevar consigo: ni bastón, ni pan, ni zurrón, ni monedas de cobre en la faja, ni tampoco dos túnicas[2]. Mc 6,8s concede secundariamente llevar bastón y sandalias. Y cuando Marcos formula que el discípulo que va en misión no debe llevar dos túnicas, eso debe de ser una atenuación de las instrucciones según las cuales el discípulo no debe poseer dos túnicas (Mt 10,10; Lc 9,3).

La renuncia a llevar consigo provisiones —en este sentido debe entenderse lo del «pan»— y pequeñas cantidades de dinero (monedas de cobre) los deja completamente desprovistos de todo. Es significativo que se hable de monedas de cobre, las monedas de menor valor. Cuando Mt 10,9 prohíbe que se provean de monedas de oro, de plata o de cobre, entonces suponemos que se enfrenta con ciertos abusos que habían aparecido ya en las comunidades. La renuncia al zurrón impedirá que mendiguen provisiones. La renuncia al bastón, a la sandalias y a una segunda túnica los hará parecer como gente pobre. El ir descalzo se consideraba como expresión de gran pobreza. Tal vez la renuncia al bastón tenga también algo que ver con el mensaje de paz que ellos llevan. Porque el bastón podía utilizarse como arma.

Pues bien, esta carencia de medios materiales impuesta a los discípulos puede compararse con el estilo de vida de los predicadores itinerantes que iban enseñando filosofía moral. Se cuenta de Antístenes, discípulo de Sócrates, que se contentaba con un bastón, un zurrón y un solo manto, que le caracterizaba como filósofo. Crates, discípulo de Aristóteles, renunció públicamente a sus bienes,

---

de Q. Lucas distribuye entre las dos misiones narradas por él los datos tomados de las dos fuentes relativas a este hecho, mientras que Mateo combina los datos de esas dos fuentes. Finalmente, las instrucciones que figuran en Q y en Mc tienen que derivarse de una tradición común, anterior a esas fuentes. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 359-362; Hahn, *Mission,* p. 33-36.

2. En el texto griego se habla del *khiton*. Es una especie de túnica interior, confeccionada con lana o lino, que se llevaba directamente sobre el cuerpo.

utilizando para ello la fórmula de manumisión de esclavos, o —según otra versión distinta— arrojó sus bienes al mar[3]. (En este punto hay también contactos con otras religiones. Sabemos que Buda, era hijo de príncipes, había renunciado a todos sus bienes y hacía a diario un recorrido para mendigar, con una escudilla en la mano, sin pedir nada a nadie, con los ojos bajos, esperando que alguien le diera un poco de comida[4]). Dentro del judaísmo contemporáneo, los monjes esenios de Qumrán se habían obligado a observar rigurosa pobreza y a no tener bienes personales.

Si nos preguntamos cuál sería el sentido pleno de esa carencia de medios materiales exigida a los discípulos, entonces vemos que ese sentido se diferencia claramente de las analogías que acabamos de presentar. Lo que ha de determinar a los discípulos no es la paz interior de la indiferencia, que es la que caracteriza al filósofo en su distanciamiento del mundo y de los bienes materiales. No es tampoco la superación del mundo, que Buda exigía a sus monjes por el camino de la meditación y de la mortificación. Tampoco Qumrán puede servirnos de modelo. Es verdad que también hallamos en Qumrán la expectación escatológica del fin de los tiempos. Pero, detrás de la renuncia a los bienes y de la comunidad de bienes, hay ideas de ritualismo cultual, y la preocupación que de ahí nace de no contaminarse con el mundo[5]. El grupo de los discípulos de Jesús no es un grupo monástico.

Los discípulos, que viven careciendo de recursos materiales y necesitados de la ayuda ajena, son, por decirlo así, una ilustración de lo que es el reinado de Dios, predicado por Jesús y por ellos. Ese reinado trae consigo un nuevo orden, que no es ya el orden de los bienes, las ganancias, la riqueza y el menosprecio de las personas. El estilo de vida de Jesús y de sus discípulos, como signo que era de la *basileia*, podría entenderse mucho mejor si suponemos que ellos o, por lo menos, alguno de ellos habían vivido antes en circunstancias económicas satisfactorias. Al carecer de recursos, de defensa, de pretensiones, los discípulos tenían conciencia de estar a merced de ese Dios, o debían testimoniar que se habían confiado a aquel que iba a erigir su reinado. También su sorprendente silencio —no debían saludar a nadie por el camino (Lc 10,4*b*)[6]— debía orientar la

3. Los testimonios, en Hengel, *Nachfolge*, p. 31s.
4. Véase Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, p. 109.
5. Véase H.-J. Klauck, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumrán und im NT*, en *Gemeinde-Amt-Sakrament*, Würzburgo 1989, p. 69-100.

atención hacia su palabra de la *basileia*, con la que iban de un lado para otro como llevando un regalo precioso, y que no entregarían sino al llegar a la meta de su camino, allá donde iban a proclamar el mensaje.

Podemos partir de que la carencia de recursos que Jesús exigía a sus discípulos, determinaba también su propio estilo de vida. También Jesús iba caminando por el país sin provisiones, sin dinero, sin zurrón de mendigo, descalzo y sin bastón, como quien no tiene patria ni hogar. En este sentido *él* era sobre todo el signo del reinado de Dios. Los discípulos no hacían más que ir en pos de él. A la falta de bienes y a la falta de patria y hogar de Jesús, hace referencia un *logion* de la tradición de la fuente de sentencias, que posiblemente sólo de manera secundaria atrajo el título del Hijo del hombre[7]: «Las zorras tienen madrigueras y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8,20 / Lc 9,58). En su forma actual, el *logion* está marcado por la oposición de animales / Hijo del hombre. La falta de cobijo en que vive el Hijo del hombre tiene su razón de ser, según ese colorido teológico, en la hostilidad y el rechazo por parte de los hombres. Si estas palabras se hubieran expresado realmente alguna vez en primera persona de singular, en forma de «yo», entonces aparecería más intensamente aún el contraste entre Jesús y las zorras y las aves, y la falta de cobijo en que Jesús vive se manifestaría como extrema inseguridad existencial. Sea lo que fuere con respecto a los detalles de la derivación de estas palabras en la óptica de la historia de las tradiciones[8], lo cierto es que ellas han conservado el recuerdo, históricamente acertado, de la falta de patria y hogar de Jesús como algo que definía su estilo de vida.

Aquella forma extraordinaria de vida podía dar origen fácilmente, como es comprensible, a desacuerdos con los miembros de la familia. Jesús mismo se vio afectado por ellos, como lo confirman diversas huellas que han quedado en la tradición. La escena, difícil de intepretar por su concisión, en la que los parientes de Jesús salen para echarle mano y hacerle regresar a casa, con la observación:

---

6. Únicamente Lc trasmite ese *logion*, que debió de figurar en Q y que debe de proceder de Jesús. Mt no lo entendió ya quizás o no le pareció conveniente. La instrucción parece contener la idea de que los discípulos no deben dejar que nada los detenga.

7. Así, Hoffmann, *Studien*, p. 182.

8. Véase, a propósito, Gnilka, *Mattahäusevangelium* I, p. 309s.

«Está fuera de sí» (Mc 3,21), es, desde luego, una escena muy coloreada redaccionalmente[9], pero la incomprensión, el distanciamiento de sus hermanos, es elemento sólido de la tradición (Mc 3,31-35 par; Jn 7,3-9). Después de Pascua, eso cambió en parte. En todo caso vemos entonces como dirigente de la comunidad de Jerusalén a Santiago, el hermano del Señor, a quien —según 1Cor 15,7— se le concedió una aparición especial de Jesús resucitado (Act 12,17; 15,13; 21,18; Gál 1,19; 2,9.12).

Jesús vivió célibe y renunció a fundar una familia propia, a tener mujer e hijos. En el marco del judaísmo contemporáneo, semejante manera de proceder tenía que suscitar escándalo y gran extrañeza. Fundar una familia y engendrar hijos se consideraba casi como precepto obligatorio. El fundamento para ello era Gén. 1,28: «Sed fecundos y multiplicaos.» En el judaísmo rabínico, el soltero se consideraba como el que derrama sangre. Se le denegaba la ordenación de rabí. Tan sólo en Qumrán había monjes célibes[10]. Pues bien, en Mt 19,12 se nos ha trasmitido un *logion* que, con toda probabilidad, hace referencia al celibato de Jesús. Después de instruir al pueblo sobre el matrimonio, Jesús instruye a sus discípulos sobre la posibilidad del celibato: «Pues hay eunucos que así nacieron desde el seno de su madre; y hay eunucos que fueron hechos eunucos por los hombres; y hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por amor del reinado de los cielos. ¡El que sea capaz de entenderlo, que lo entienda!»[11] Estas palabras estructuradas según la regla de los tres miembros —se enumeran tres casos de la condición de los eunucos— adquieren todo su filo por dos cosas. En primer lugar se utiliza el concepto despreciativo de eunuco, que designa al castrado, al incapaz para el matrimonio. Según Dt 23,2ss y Lev 22,24, la castración era para Israel una atrocidad. En segundo lugar, en la sentencia se produce un cambio de valores. Si en los dos primeros casos se habla de los que, por una adversidad externa, han sido puestos en el lamentable estado de esterilidad física, vemos que en el tercer miembro el término «eunuco» se emplea como metáfora para designar

---

9. Véase Gnilka, *Markus* I, p. 144s. Se había acusado a Sócrates de hacer que sus discípulos le obedecieran más a él que a sus propios padres. Musonio hace referencia al mismo conflicto. Véase Hengel, *Nachfolge*, p. 32.

10. Sobre el problema véase H. Hübner, *Zölibat in Qumran?*, NTS 17 (1970-1971) 153-167. En el Antiguo Testamento, Jeremías permaneció célibe en razón de su ministerio profético (Jer 16,2).

11. El *logion*, en forma sólo algo diferente, y con dependencia de Mt, nos ha sido trasmitido por Justino, *Apol.* 1,15,4.

una vida célibe aceptada voluntariamente. Ahora bien, como se conserva el término de «eunuco», que es como un insulto, se ha supuesto acertadamente que aquí tenemos un ataque dirigido contra Jesús[12]. Sus enemigos le insultaban llamándole eunuco, porque vivía célibe, lo mismo que le injuriaban llamándole «comedor y bebedor» (Mt 11,19 par) porque se sentaba a la mesa con publicanos, rameras y pecadores.

Nuevamente, ese estilo de vida que se apartaba de lo corriente estaba dirigido hacia el reinado de Dios. La renuncia al matrimonio y a la familia no se efectúa por un ideal ascético, ni tampoco para alcanzar el reinado de Dios, sino para dedicarse íntegramente y con todas las fuerzas a trabajar por la *basileia*. Es cosa que se hace por amor de los hombres. Jesús concedía de gracia su amor precisamente a aquellas personas por las que nadie sentía cariño.

No estamos informados sobre las circunstancias familiares concretas de los discípulos. Tan sólo de Simón Pedro sabemos que estaba casado en Cafarnaúm y que vivía allí, suponemos que en casa de sus suegros. Mc 1,29-31 par nos cuenta la curación de la suegra de Simón Pedro en la casa donde vivían él y su hermano Andrés. No se menciona específicamente a la mujer de Simón.

Precisamente aquí se demuestra una vez más que los evangelios se interesan poco por lo biográfico[13]. Cuando en otro pasaje se menciona una casa en Cafarnaúm (Mc 2,1), podría muy bien pensarse en la casa de Simón. Jesús se habría alojado en ella algunas veces, ¿o con frecuencia? La casa podría haber quedado propiedad de la familia[14].

Para una determinación del ambiente, para una caracterización detallada de quiénes eran los oyentes de Jesús o de aquellos que estaban dispuestos a escucharle, nos ayuda el denominado discurso

---

12. Con Blinzler, ZNW 48 (1957) 269. También Braun, *Radikalismus* II, p. 112 nota 3, hace notar que el *logion* se sale del marco judío y demuestra ser palabra auténtica de Jesús. Véase J. Gnilka, *Mann und Frau nach dem NT,* en P. Gordan (dir.), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau,* Graz 1989, p. 185-205, especialmente p. 191-193.

13. Cuando en Act 1,14, después de los apóstoles se hace mención de las mujeres que se habían reunido en el aposento alto en Jerusalén, entonces —con Roloff, *Die Apostelgeschichte,* Gotinga 1981, p. 28— habrá que pensar en las mujeres que eran discípulas de Jesús, no en las mujeres de los apóstoles. Por el contrario, el códice D reza así: con las mujeres y los hijos.

14. Jn 21,1ss presupone que Simón y los demás, después del viernes santo y antes de que volvieran a congregarse de nuevo los discípulos en el acontecimiento de Pascua, se dedicaron otra vez a su oficio de pescadores.

de instrucción de los discípulos. Indudablemente, tal discurso es redaccional, incluso en la fuente de sentencias. Nos referiremos tan sólo a las tres bienaventuranzas introductorias, que figuran en Lc 6,20s:

Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.
Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados.
Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis.

Esta forma de las bienaventuranzas puede considerarse como la más antigua en comparación con el paralelo Mt 5,3-10. Asimismo, por lo que se refiere a la situación de Jesús, hay que prescindir también de la cuarta bienaventuranza que proclama dichosos a los que son perseguidos a causa del Hijo del hombre. Por ella las alabanzas son trasferidas al grupo de los discípulos[15].

Jesús se dirigía a los pobres. ¿A quiénes se hace referencia concretamente, cuando se habla de los pobres?[16] Desde un punto de vista puramente lingüístico, el término griego *ptokhos* significa aquel que tiene que inclinarse y humillarse (de *ptossein*), pero en hebreo se refiere a los que tienen que dar cuenta de algo, a los que están sujetos a un señor (*'anî*, de *'anâ*). Pero el concepto tiene una prehistoria, sin la cual no se entiende la alabanza tributada por Jesús.

Los abusos sociales y la pobreza aparecen intensamente en el Antiguo Testamento durante la época de la monarquía, en la cual se fueron segregando las capas sociales de pobres y ricos, de oprimidos y dominadores. La crítica profética se volvió contra ese desarrollo que estaban tomando las cosas y declaró que Dios era el protector de los pobres. Intervino en favor de los derechos conculcados de los pobres, que fueron equiparados con los derechos de Dios. Dios intervendrá en favor de ellos y los restaurará en sus derechos. El pobre, que tiene conciencia de ello, deja en manos de Dios la cuestión de sus derechos. El pobre se inclina ante la voluntad de Dios, por contraste con lo que hacen los usureros y los ricos, que arrogantemente no tenían ninguna consideración para los derechos de Dios. Lo de ser pobre significa entonces una actitud ante Dios; más aún, en un tiempo de expectación de la cercanía de la intervención di-

15. Véase Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 326-332.
16. Véase Hauck-Bammel, ThWNT VI, col. 885ss; J. Dupont, *Les béatitudes* I, París ^{2}1969; II, ^{2}1973; J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* II, Munich 1960, p. 83-87.

vina, ésa era la única actitud en que uno podía encontrarse con Dios. La espiritualidad de los pobres aparece con expresiones particularmente impresionantes en el Deuteroisaías y en el Tritoisaías:

Me ha enviado para traer buenas nuevas a los pobres,
para vendar a los quebrantados de corazón.
Para proclamar libertad a los cautivos
y liberación a los prisioneros.
Para proclamar un año de bondad de Yahveh,
un día de retribución de nuestro Dios,
para consolar a todos los que lloran,
para alegría de los que lloran en Sión
(Is 61,1-3; véase 58,7; 66,2).

También en algunos salmos se condensa la piedad de los *anawim:* «Aquí hay un pobre que clamaba... El Señor escuchó y le ayudó a salir de todas sus aflicciones. El ángel del Señor acampa en torno a los que le temen» (Sal 34,7; véase 9,11ss; 14,6; 22,25ss; 37,21ss, etc.). No cabe duda de que la promesa de salvación, dirigida por Jesús a los pobres, se halla dentro de la tradición de esa teología. Cuando Jesús proclama dichosos incluso a los que tienen hambre y lloran, y con ello se identifica con ese mismo grupo de personas a quienes se está dirigiendo, entonces resalta sobre todo en primer plano, una vez más, la miseria concreta de esas personas. Pero está bien claro que los pobres a quienes se considera bienaventurados, han conservado una actitud que mantiene su corazón abierto para el mensaje de Jesús. No se considera bienaventurada la pobreza ni la miseria. Eso será superfluo decirlo. Se considera bienaventurados a los pobres, porque Dios les promete su salvación, su *basileia*. En este lugar, no sólo nos hallamos en el ambiente de aquellos que, entre los oyentes de Jesús, estaban dispuestos a escucharle, sino que nos encontramos también en el centro mismo de la proclamación que Jesús hizo de la *basileia*[17].

¿A quiénes encontramos preferentemente en compañía de Jesús? ¿A quiénes vemos en ella? Los evangelios nos han conservado las reminiscencias acertadas. Son los enfermos, los endemoniados, los epilépticos, los ciegos, es decir, personas que no pueden realizar

17. Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 332, habla de la forma original de la proclamación de la *basileia* por Jesús y cree que el triple macarismo fue su predicación de apertura en su vida pública.

plenamente su vida y necesitan ayuda. Son personas que se han hecho culpables, publicanos, personas de las que se tienen recelos, que se hallan menospreciadas, marginadas, personas que han caído o ya no ven escapatoria, que están desesperadas. Esto no quiere decir que el mensaje de Jesús fuera aceptable únicamente para esas personas. Es verdad que su destino las hacía más abiertas para la palabra. Pero, como es lógico, tampoco esas personas estaban libres de egoísmo, de planes para complacerse a sí mismas. Ahora bien, esas personas, por su parte, se convirtieron en la expresión de la salvación que se estaba abriendo camino, y eran un desafío para que otras personas se interesaran por ellas y de esa manera siguieran a Jesús. Sobre este trasfondo debemos entender el encargo hecho por Jesús a sus discípulos de que curaran los enfermos y expulsaran los demonios (Lc 10,9; Mc 6,7). Para Jesús, el trato con esas personas maltratadas, de las que se desespera y que ellas desesperan a su vez, no brota de una predilección por el mundo de la vida equívoca o del apasionamiento que no respete ya los límites entre el bien y el mal. No se disculpa la culpa. Pero la naturalidad con que Jesús acepta a esas personas que tienen necesidad de él y sobrepasa así los límites comúnmente aceptados, es capaz de restaurar la perdida confianza en sí mismo y ayudar a preparar transformaciones interiores[18].

Un enjuiciamiento marcadamente sociológico del trato de Jesús con los pecadores no acertaría con el meollo de la cuestión y correría peligro de desfigurar grotescamente la situación. Así vemos que, para Kautsky, los discípulos de Jesús son un grupo de sablistas pobretones que no tienen familia ni hogar, que vagabundean ininterrumpidamente de un lugar a otro y que incluso son capaces de cometer actos de violencia (citando a Lc 9,51-56).[19] En esta interpretación se ha desfigurado por completo la idea de

18. Véase Bornkamm, *Jesús,* p. 72s (trad. cast., *Jesús*, p. 81s). No habrá que identificar absolutamente a los descalificados y menospreciados con el *'amme ha-ares*. Con este concepto, que viene a significar «gente ordinaria», se designa a los que no se preocupaban o se preocupaban poco por la Ley, principalmente por los preceptos del diezmo y de la pureza. El concepto no aparece en los evangelios, pero está sugerido en Jn 7,49. A. Oppenheimer, *The 'Am ha-aretz,* Leiden 1977, se esfuerza en probar que hay que contar también entre el *'amme ha-ares* a miembros de las capas altas de la sociedad, y que inversamente había también entre las personas de condición social más baja quienes trataban de vivir observando fielmente la Ley. Claro que el problema da que pensar cuando un pobre, precisamente por su condición de pobre, no es capaz ya de cumplir los preceptos religiosos.

19. *Der Ursprung des Christentums,* [11]1921, p. 404s. En Theissen, *Studien,* p. 96s,

la carencia de recursos abrazada voluntariamente —cualesquiera que hubieran sido en concreto las circunstancias de la posesión de bienes por parte de los discípulos—; aquí se ha olvidado por completo el sentido del seguimiento de Jesús y de la expectación del reinado de Dios, que es lo que determina esencialmente el discipulado.

La carencia de bienes y de recursos por parte de Jesús tiene una profunda razón teológica. Hacemos referencia a un texto que podría entenderse como una enseñanza impartida originalmente por Jesús a los discípulos, y cuya forma reconstruida podría formularse de la siguiente manera:

No os preocupéis por vuestra vida, pensando qué comeréis, ni por el cuerpo, pensando qué vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves. No siembran ni siegan ni recogen en graneros (no tienen graneros). Y Dios las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas? ¿Y por qué os preocupáis por el vestido? Observad los lirios, cómo crecen. No trabajan, no hilan. Pero yo os digo: Salomón en toda su magnificencia no se vistió como uno de ellos. Si Dios engalana así a la hierba del campo, que hoy existe y mañana es echada al horno, ¿no hará mucho más por vosotros, hombres de poca fe? (Mt 6,25s.28-30 / Lc 12,23s.27s)[20].

El texto, bien estructurado retóricamente, con preguntas estimulantes, con el final favorito de la argumentación que va de lo menor a lo mayor (*a minori ad maius:* de las aves y los lirios a los discípulos) y con su estructura paralela (alimento / vestido; sembrar y segar / trabajar y tejer; trabajo propio del marido / trabajo propio de la mujer) encaja sin dificultades en la predicación de Jesús, por cuanto continúa con el tema de la no posesión de bienes y presupone por su contenido una absoluta confianza en la providencia divina. El texto tiene colorido sapiencial y encuentra afirmaciones comparables en la literatura sapiencial y en los salmos (Job 38,41; Sal 104,10ss; 147,9; Sal 5,10). Jesús aparece como maestro de sabiduría.

---

quien sostiene la opinión de que del dictamen de Kautsky se desprendería también la repulsa, difundida universalmente, de la marginación.

20. Para la reconstrucción: Mt 6,27 par ha sido insertado secundariamente. Los cuervos en Lc 12,24 son una información secundaria en comparación con las aves de las que se habla en Mt 6,26 (véase Lc 12,24 fin). La expresión «vuestro Padre celestial» en Mt 6,26*b* corresponde el estilo del lenguaje de Mt; Lc 12,24, al hablar de «Dios», ha conservado el tenor más original. Para más pormenores, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 246; Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 178s.

Sólo que hay que tener en cuenta el horizonte total de su predicación de la *basileia*.

Se deduce entonces que la serenidad y la despreocupación, que no deben atenuarse, se comprenderían erróneamente si se equipararan a un *dolce far niente,* a una placentera pereza. Jesús no se manifiesta contra el trabajo, pero presupone una naturaleza todavía no destruida. Causa un efecto liberador el alto aprecio en que él tiene la vida. La vida (en griego: *psykhe*) es más que la comida y que el vestido. El hombre, en sus preocupaciones por esas cosas, puede malgastar fácilmente su vida, puede perder su vida en lo que tiene un valor secundario. Con esas palabras desligadas de una preocupación que se atormenta a sí misma, habla un hombre libre y feliz. Las palabras son también muy valiosas porque nos conservan una imagen de Jesús muchas veces olvidada. Nos muestran a una persona serena y alegre, que se siente segura al estar cobijada por Dios. Una vez más citaremos aquella sabiduría que dice: «Porque la preocupación mata a muchos, y el disgusto no tiene ningún valor. La envidia y el malhumor acortan la vida, las preocupacioens traen la vejez antes de tiempo. El sueño de los que están alegres tiene los mismos efectos que una comida... La preocupación por el sustento ahuyenta el sueño, lo hace huir más que una grave enfermedad» (Eclo 30,23*b* - 31,2). Pero Jesús va más allá que estas enseñanzas sapienciales. Porque la confianza en Dios que se preocupa de nosotros va emparejada —para él y para sus discípulos— con la entrega y aplicación al reinado de Dios. Quien movilice todas sus energías en favor de ese reinado podrá contar con la ayuda de Dios.

Todo lo que podemos averiguar acerca del estilo de vida de Jesús y de sus discípulos, está centrado a su vez en la *basileia*. Cuando recorren —libres de necesidades y de pretensiones— los caminos de Galilea, dan testimonio del reinado de Dios, no sólo por medio de su palabra, sino también con toda su existencia; hacen que aparezca visiblemente la presencia de ese reinado, que quiere instaurar un nuevo orden. Se separaron de sus familias, a fin de estar libres para la obra de Dios. Hallan audiencia principalmente entre los pobres del país; los que sufren vejaciones y los que se hallan atormentados se congregan en torno a ellos. En la confianza que sienten en Dios que cuida de ellos, tienen conciencia de estar libres de preocupaciones y se dedican indivisamente a su tarea.

Perspectiva. En la situación postpascual continúa durante algún tiempo la radical vida itinerante de los misioneros del cristianismo

primitivo[21]. Pero pueden aparecer también abusos. La *Didakhe* nos pone en guardia contra los falsos profetas que piden dinero a las comunidades (11,6). Lc 22,35 representa una cesura, un corte: «Cuando os envié sin bolsa de dinero, sin zurrón y sin sandalias, ¿os faltó algo? Ellos dijeron: Nada. Entonces les dijo: Pues ahora, el que tenga una bolsa de dinero, que la lleve consigo, y también el zurrón. Y el que no tenga nada, venda su vestido y cómprese una espada.» El tiempo de Jesús se ha convertido en tiempo pasado del que uno se acuerda como tiempo ideal y ejemplar. Las realidades han dejado atrás las extraordinarias posibilidades de ese tiempo, y su vigor sólo hará irrupción más tarde en algunos cristianos aislados. El problema de la dilación de la parusía no lo explica todo, ni mucho menos. San Francisco de Asís es el gran ejemplo nunca igualado.

Bibliografía

J. Blinzler, Εισὶν εὐνοῦχοι, ZNW 48 (1957) 254-270; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im NT,* Neukirchen 1963; L.-E. Keck, *The poor among the saints in Jewish Christianity and Qumran,* ZNW 57 (1966) 54-78; H. Kasting, *Die Anfänge der christlichen Mission,* Munich 1969; J. Lambrecht, *The relatives of Jesus in Mark,* NT 16 (1974) 241-258; B. Buby, *A christology of relationship in Mark,* «Biblical Theology Bulletin» 10 (1980) 149-154; C.M. Tucket, *The beatitudes,* NT 25 (1983) 117-125.

3. *Discípulos, discípulas, los Doce*

Los discípulos circundan, como grupo, la labor de Jesús y participan en ella. Acompañan a su Maestro, son enviados en misión por él, se muestran algunas veces tardos para comprender y son censurados o animados por él. Tal es la imagen de ellos que vemos reflejada en los evangelios. La universalidad, más aún, la tipificación de esa imagen de los discípulos contribuyó seguramente a que los fieles de las comunidades postpascuales se reconocieran a sí mismos en ellos. Es difícil definir algo sobre algún discípulo concreto y sobre sus relaciones con Jesús. Tenemos muchos nombres, pero no tenemos rostros.

En el seguimiento de Jesús había también mujeres. Entre ellas se cuentan las que permanecían al pie de la cruz. Mc 15,40s no las

21. Véase Theissen, *Studien,* p. 79-105.

designa como discípulas[1], pero las caracteriza clarísimamente como tales: «Le habían seguido, cuando él estaba en Galilea, y le habían servido... y habían subido a Jerusalén con él.» En Lc 8,2s se nos ha transmitido una lista de nombres de discípulas. Merece tenerse en cuenta el que se nombre a las mujeres después de los Doce: «María, llamada de Magdala, de la que habían salido siete demonios, y Juana, la esposa de Cusa, administrador de Herodes, y Susana.» Además de María, algunas otras de esas mujeres habían sido curadas también por Jesús. Tanto Mc 15,41 como Lc 8,3 hablan de muchas otras mujeres. Ambos pasajes presuponen que las mujeres acompañaban a Jesús.

Lucas explica en qué consistía lo de servirle: «Le asistían con sus bienes.» ¿Será esto una transferencia a los tiempos de Jesús de circunstancias misioneras posteriores, en las que mujeres acomodadas ayudan económicamente a los misioneros? ¿O tendrán aplicación también, en otra forma, a las discípulas las enseñanzas radicales impartidas por Jesús en su discurso de misión? En este particular, algunas cosas permanecen oscuras. En todo caso, Jesús, al admitir mujeres al discipulado, hizo algo que era muy provocador para los contemporáneos. Tener discípulas habría sido inconcebible para el rabinato judío. Hasta para el servicio divino en las sinagogas se echaba mano únicamente de varones. La mujer no lee del libro de la Tora. No participa en el banquete pascual. Le estaba vedado pronunciar la oración del *Šema'*. El precepto del sábado no se aplicaba estrictametne a las mujeres. No era cosa obvia impartir enseñanza religiosa a las mujeres. Cuando Jesús admite discípulas, quiere aliviar el puesto que ocupaba en la sociedad la mujer oprimida y se propone contribuir a que se restituya a la mujer su dignidad humana.

En las listas de mujeres que nos ofrecen los evangelios, se menciona siempre en primer lugar a María de Magdala (Mc 15,40 par; 16,1 par; Lc 8,2; 24,10)[2]. Sobre la personalidad de esta mujer carga una hipoteca en la historia de la interpretación. Desde Gregorio el

---

1. En el Nuevo Testamento encontramos la palabra «discípula» únicamente en Act 9,36, referida a Tabita de Jope, a la que de esta manera se designa como cristiana. Los Hechos de los apóstoles aplican el término de discípulo/discípula para referirse a los miembros de la comunidad cristiana.

2. En Jn 19,25 únicamente se menciona a María de Magdala como la última de una lista de cuatro mujeres. Jn sigue aquí el principio del grado de afinidad. Véase Hengel, *Maria Magdalena,* p. 250.

Magno se la identifica con la pecadora de Lc 7,36-50[3]. Y, así, entró en la liturgia en calidad de penitente. Pero se ha sabido que esa manera de ver las cosas era equivocada. María fue liberada de siete demonios, es decir, fue curada de una enfermedad grave. Eso no tiene nada que ver con la vida de una pecadora pública. Su sobrenombre de «la Magdalena» lo tiene por la ciudad de Magdala, de la que era natural: una ciudad situada junto al lago Genesaret, a media hora de camino al norte de Tiberíades, al final del valle de las Palomas[4]. El hecho de que se la mencione en primer lugar en la lista de las mujeres indica su puesto preferente[5]. Su gran prestigio en las comunidades lo debe al hecho de que ella, juntamente con otras mujeres, se mantuvo al pie de la cruz y tuvo, con toda probabilidad, la primera aparición del Señor resucitado[6]. Fue, pues, testigo extraordinariamente importante de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús.

No sabemos nada acerca de las dos otras mujeres que figuran por su nombre en la lista de Lc 8,2s: Juana y Susana. Puesto que se nos presenta a la primera como mujer de un alto funcionario (*epitropos*) del tetrarca Herodes Agripa, también esas dos mujeres nos remitirán a Galilea. Algo parecido puede decirse de las mujeres que estaban al pie de la cruz[7].

Una historia especial de vocación está dedicada a Leví, hijo de Alfeo (Mc 2,14). A continuación inmediata de su vocación se habla de una comida que Jesús tiene con publicanos y pecadores. Los publicanos eran considerados como clase despreciable. Los fariseos no admitían en sus filas a publicanos. Por eso, la vocación de un publicano tiene que ser expresión de que se le perdonan los pe-

---

3. Véase J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Ratisbona ^{4}1958, p. 254s. Exkurs: «Die Magdalenen-Frage» (trad. cast., *El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona ^{3}1981, p. 365s: *excursus:* «El problema de la Magdalena»).

4. Jesús, en su camino de Nazaret a Cafarnaúm, tuvo que pasar por Magdala. Y también en sus viajes de Galilea a Jerusalén. Lo curioso es que no se menciona a Magdala en relación con la actividad de Jesús. Según Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 446 nota 13, Magdala habría sido una ciudad de mala fama por el desenfreno sexual. Pero eso es confundir esa ciudad con la de Magdala Sabbayya. Véase Billerbeck I, p. 1047.

5. Las listas de mujeres contienen repetidas veces tres nombres, suponemos que ateniéndose a las normas acerca de los testigos en Dt 19,15.

6. Véase Jn 20,11-18; Lc 24,22s; Mt 28,9s. Si su nombre no está incluido en la lista de testigos de 1Cor 15,5, ello se debe a que las mujeres, según el derecho judío, no estaban capacitadas para dar testimonio.

7. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 326.

cados. Ese relato no nos da respuesta clara a la pregunta de por qué, en Mt 9,9, el nombre de Leví se cambió por el de Mateo. Podríamos partir del supuesto de que Leví y Mateo eran dos personas diferentes, y de que el primer evangelista tuvo razones particulares para efectuar ese cambio[8]. También esa vocación está localizada a orillas del lago Genesaret, cerca de Cafarnaúm. El puesto aduanero encaja muy bien con la cercanía de esa ciudad fronteriza.

En Jn 1,45-50 se nos refiere cómo llegó a ser Natanael discípulo de Jesús. También él es galileo, oriundo de Caná (Jn 21,2). Es curioso que su nombre no aparezca tampoco en la lista de los Doce. Será preferible abandonar los intentos, emprendidos incesantemente, por identificarle con uno de los Doce —basándose en la duplicidad del nombre—, cosa que se ha llegado incluso a plasmar en la liturgia griega[9].

Tan sólo en el Evangelio de Juan encontramos a aquel discípulo que, de una forma que le distingue singularísimamente, lleva el calificativo de «aquel a quien Jesús amaba» (13,26-29; 19,26s; 20,2-10; 21,7.20-23), y a quien por eso se conoce también brevemente como «el discípulo amado». Conocemos por la literatura de Qumrán nombres simbólicos comparables (maestro de justicia, sacerdote del delito). En este punto las dificultades se intensifican hasta lo insoluble. Dos concepciones de tipo limitativo se han impuesto ampliamente hoy día entre los estudiosos: no puede identificarse con Juan, pero tampoco es una figura simbólica. ¿Quién es? Habrá que renunciar a determinar su nombre. Era un discípulo de Jesús, y después de Pascua se convirtió en la autoridad determinante para las «comunidades joánicas». R. Schnackenburg sospecha que ese discípulo procedía de Jerusalén[10]. Pero podría haber sido también galileo, sobre todo si uno está dispuesto a ver al discípulo amado en el «otro discípulo» que, juntamente con Andrés, se cuenta entre los primeros que fueron llamados, según la exposición del cuarto evangelio[11], y se toma en serio 21,7 (la escena de la pesca). Si era jeroso-

---

8. Sobre el problema véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 330s; Pesch, ZNW 59 (1968) 40-56.

9. En la liturgia griega se identifica a Natanael con Simón el celota. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, p. 313 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* I, p. 350), deja en suspenso la posibilidad de una identificación. Repetidas veces se pensó en Bartolomé. Pero se trata de conjeturas.

10. *Der Jünger, den Jesus liebte,* en EKK, *Vorarbeiten* 2, Neukirchen 1970, p. 97-117, especialmente p. 113: «no tenemos certeza suprema». Véase íd., *Johannesevangelium* III, p. 449-464 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* II, p. 463-480).

limitano, entonces constituía la excepción en el grupo de los galileos[12].

El grupo más conocido de discípulos de Jesús son los Doce. En Marcos, que compuso el evangelio más antiguo, se llaman sencillamente los Doce (3,14; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,17). En Mateo se los puede llamar los doce discípulos (10,1) o también una vez los doce apóstoles (10,2). En los escritos lucanos se impone el concepto de los doce apóstoles (Lc 6,13; 9,10; 17,5; 22,14; 24,10), y éstos se convierten en una institución sacrosanta, lo que aparece de manera especial en la elección posterior de Matías (Act 1,12-26; véase Ap 21,14)[13]. Los datos que poseemos nos enseñan que hay separación entre los Doce y los apóstoles; que hay que considerar a los apóstoles —después de Pascua— como un grupo más extenso; tal y como se confirma también mediante la antigua fórmula de fe de 1Cor 15,5, que establece una diferenciación entre los Doce y «todos los apóstoles» (v. 7).

Una cuestión debatida con mucho ardor es la de saber cómo y cuándo se llegó a la fundación del círculo de los Doce. Según algunos investigadores, el círculo de los Doce no habría surgido sino en la situación postpascual, como gremio para la dirección de la comunidad, en el estado de intensa expectación de la cercanía del fin[14]. Para ello se apela principalmente a la falta de la mención de los Doce en la fuente de *logia,* a la pronta desaparición de los mismos del horizonte de la conciencia de las comunidades, y también al pasaje de 1Cor 15,5 que acabamos de citar. Sin embargo, con esta concepción no se hace más que crear mayores dificultades. ¿Cómo habrá que explicar que un gremio creado después de Pascua haya sido retroproyectado sobre la vida de Jesús, y que a Judas, que entregó a Jesús, se le llame constantemente «uno de los Doce»? (Mc 14,10.20.43; Mt 26,14, etc.)[15]. En realidad, Judas —como uno de los

---

11. Desde el punto de vista narrativo, sería muy comprensible que ese discípulo no recibiera aún el nombre de discípulo amado, en la historia de su vocación.

12. En Jn 7,3 se vio atestiguada algunas veces la existencia de discípulos judíos de Jesús. Pero este versículo es poco adecuado para una reconstrucción en este aspecto. Véase Bultmann, *Johannes,* p. 218 nota 9.

13. Lucas tuvo dificultades más tarde con el apostolado de Pablo. Sobre la imagen lucana de Pablo véase K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte,* Münster 1973; C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge,* Gotinga 1970.

14. Véase, por ejemplo, Vielhauer, *Gottesreich,* p. 68-71.

15. Habrá que construir audaces tesis, como que la caída de Judas representaría la apostasía de un miembro de la comunidad primitiva, apostasía que habría sido retrotraída a la vida de Jesús, para que sirviese de recuerdo permanente.

Doce— constituye un argumento importante en favor de que Jesús mismo hubiera establecido el círculo de los Doce. Hablan también en favor de ello la evolución esbozada que hizo que se pasara de los Doce a los doce apóstoles, y también la observación de que la constitución de tal grupo, como signo profético, encaja perfectamente con la manera de actuar de Jesús. Si los Doce no aparecen en la fuente Q —en cuanto somos capaces de reconstruirla—, ello podría deberse al carácter de recopilación de *logia* que tiene esa fuente[16].

Si podemos partir de que Jesús mismo creó el grupo de los Doce, entonces él quiso darnos a entender algo con ese gesto a manera de signo. El número doce está relacionado con Israel, el pueblo de Dios. El pueblo estaba integrado por doce tribus. En todo caso, se sentía como estado ideal el que Israel fuera un pueblo compuesto de doce tribus. Esto seguía sintiéndose también en tiempo de Jesús, aunque entonces la mayoría de esas tribus no existían ya, y habían desaparecido por las guerras y las deportaciones. De esta conciencia hay toda una serie de testimonios.

Flavio Josefo, *Ant.* 11,107, idealizando las cosas, cuenta que los israelitas, después de regresar del destierro babilónico y de erigir un nuevo templo, sacrificaron —entre otros animales— doce machos cabríos con arreglo al número de las tribus. En la *Carta de Aristeas* (47-50) se cuenta que los judíos, para la traducción de la Biblia al griego, enviaron un delegado de cada una de las doce tribus para que comprobara si la Ley se había traducido fielmente. El *Testamento de los Doce Patriarcas,* un escrito que en lo fundamental se remonta al siglo II a.C., confirma el interés por la cifra doce. En la comunidad de Qumrán hay un gremio de doce varones encargados de tareas especiales, y que se relaciona también con el recuerdo de las doce tribus de Israel (1QS 8,1; véase 1QM 2,2). Finalmente, en Ap 7,4-8, el vidente de Patmos contempla la multitud de los 144 000 salvados: doce mil de cada tribu.

Los pasajes mencionados expresan también la esperanza de que, en los tiempos mesiánicos del fin, el pueblo sea restaurado en su número completo. Los Doce reunidos en torno a Jesús simbolizan

---

16. El *logion* de Mt 19,28 par, que pudiera considerarse como alusión a los Doce es demasiado problemático por lo que respecta a su reconstrucción y, por tanto, no debe tenerse en cuenta. Véase Schmahl, *Die Zwölf,* p. 29-36; Trautmann, *Handlungen,* p. 190-199; Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 169s. 1Cor 15,5 presupone ya el grupo de los Doce. Ese grupo no llega a formarse únicamente después de la aparición del Resucitado. Doce es una cifra simbólica. Por eso, la falta de Judas no se tiene en cuenta.

que Dios se vuelve hacia la totalidad del pueblo de Israel, la promesa de su reconstitución, el destino de este pueblo para la salvación que ha de llegar con el reinado de Dios. Dentro de esta perspectiva vemos que el individuo, sí, ante la predicación de Jesús, debe adoptar una actitud y ha de decidirse, pero que —supremamente— el pueblo de Dios está en el horizonte de la actividad de Jesús. El carácter de signo que tiene la existencia del grupo de los Doce podría estar indicado en la observación (premarquiana)[17] de Mc 3,14 de que Jesús eligió a los Doce para que estuvieran con él. Pero la finalidad de que Jesús reuniera discípulos era, según vimos, la tarea primordial de que cooperasen con Jesús en la proclamación del reinado de Dios. Indudablemente, los Doce —como núcleo de esos discípulos— no deben quedar excluidos de esa tarea. En relación con la predicación de la *basileia*, la oferta de la salvación dirigida a Israel por medio de los Doce, se expresaba con mucho realce. Queda todavía por señalar que los Doce, en esa primerísima etapa, no tienen que desempeñar todavía ninguna función especial de carácter adicional, como sería la de participar en la tarea escatológica del Hijo del hombre de reinar y juzgar, según se expresa posteriormente en Mt 19,28 par. La existencia de los Doce se limita todavía a representar un signo profético.

Dentro del Nuevo Testamento se nos han transmitido cuatro listas con los nombres de los Doce, tres en los sinópticos (Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16) y una en Act 1,13, y es curioso que no se nos dé ninguna en el Evangelio de Juan[18]. Vamos a presentar ahora los nombres y los sobrenombres en el orden de sucesión en que se nos ofrecen en Mt 10,2-4:

Simón, llamado Pedro
Andrés, su hermano
Santiago, el (hijo) de Zebedeo
Juan, su hermano
Felipe
Bartolomé
Tomás
Mateo el publicano

---

17. Véase Gnilka, *Markus* I, p. 136-138.

18. Los Doce se mencionan cuatro veces, pero únicamente de pasada, en Jn. Dos de esas veces, con la expresión «uno de los Doce», referida a Judas Iscariote y a Tomás (6,67.70.71; 20,24). Es muy improbable que en Q haya existido una lista de los Doce, como sospecha Trautmann, *Handlungen,* p. 216s.

Santiago, el (hijo) de Alfeo
Tadeo
Simón el cananeo
Judas Iscariote, el que le entregó

Las cuatro listas, a pesar de ofrecer en distinto orden los nombres de Andrés y Tomás, concuerdan en cuanto a los nombres con una sola excepción: en las dos listas de Lucas falta Tadeo. En su lugar aparece Judas, el (¿hermano?) de Santiago. Esto podría ser secundario[19]. Todas las listas comienzan con Simón Pedro y terminan con Judas Iscariote. La posición de estos dos personajes se entiende como una valoración de los mismos.

Es conveniente mencionar las siguientes observaciones: los cuatro primeros son las dos parejas de hermanos que, según Mc 1,16-20 / Mt 4,17-22, fueron los primeros en ser llamados. ¿Será que Jesús, al comienzo de su actividad pública, no tuvo más que a esos cuatro discípulos?[20] Simón Pedro y Andrés son oriundos de Betsaida, y también Felipe (véase Jn 1,44; 12,21). Betsaida quedaba ya al este del Jordán, y no pertenecía ya a Galilea sino a la Gaulanítide[21]. Pedro y Andrés se habían ido a vivir a Cafarnaúm. Quizás no sea casualidad el que Andrés y Felipe sean los miembros del grupo de los Doce que tienen nombre griego, llamándose incluso el último como su tetrarca[22]. No se puede excluir que principalmente los discípulos oriundos de Betsaida supieran hablar griego. Según Mc 3,17, Jesús impuso a la pareja de hermanos Santiago y Juan el sobrenombre de Boanerges, que Marcos entiende en el sentido de hijos del trueno. No está claro qué es lo que ese sobrenombre significa (¿temperamento, sentimientos de celotas, autoridad?). Es curioso que en la doble vocal *Boan-* se sientan las influencias del dialecto galileo del arameo, que se caracteriza por el oscurecimiento de la «a»[23].

Simón Pedro, en Mt 16,17, recibe el sobrenombre de Bar-Yona.

19. ¿Se pensaba en Judas, el hermano del Señor? (Mc 6,3). ¿Debía quedar asegurada la autoridad apostólica de la carta de Judas? (véase Jds 1). Sospecha de Pesch, *Markusevangelium* I, p. 208. Un segundo Judas se menciona también en Jn 14,22.

20. Sospecha de Kingsbury, JBL 98 (1979) 67ss.

21. Jn 12,21 habla de Betsaida en Galilea. No es correcto. Si se cuenta con que el Jordán desplazó una vez su lecho y que desembocaba en el lago al este de Betsaida, entonces tal desplazamiento habría tenido lugar en época anterior a Cristo. En tiempo de Jesús, Betsaida era residencia del tetrarca Felipe.

22. Tadeo podría ser nombre griego, si lo derivamos de Teudas.

23. Véase Dalman, *Worte Jesu*, p. 39, nota 4.

Según Jn 1,42; 21,15 se llama Simón, hijo de Juan. De ahí que se entienda también lo de Bar-Yona en el sentido de ese patronímico. Es improbable que este nombre muestre que Simón Pedro era celota, porque a los celotas se los llamara «baryonas»[24]. Ese nombre de los celotas no aparece sino más tarde. Tampoco el ambiente de Simón habla en favor de ello[25]. En cambio, el otro Simón del grupo de los Doce, con su sobrenombre de «el cananeo» —que Lc 6,15 traduce acertadamente por «el fanático»—, aparece como celota[26]. Judas, que cierra la lista de los Doce, lleva el nombre, sumamente enigmático, de Iscariote.

Se ofrecen tres posibilidades de derivación de este nombre:

1) Le llaman así por su lugar de origen: «el de Ceriot»[27], ciudad de Judea meridional mencionada en Jos 15,25, y cuya localización exacta es difícil de determinar. Judas, entonces, incluso por su origen, sería un extraño.

2) Se relaciona Iscariote con *sicarius*[28]. Según eso, Judas estaría también relacionado con el movimiento de los celotas, concretamente con un grupo que sospechamos era especialmente violento y que había recibido su nombre por su manera de luchar (de *sica* = puñal)[29].

3) Se entiende Iscariote como nombre motivado (hombre de falsedad)[30]. Entonces, la comunidad cristiana le habría dado posteriormente ese nombre. La primera derivación o la tercera podrían estar en lo cierto.

---

24. Frente a O. Cullmann, *Der Staat im NT*, Tubinga ²1961, p. 11, quien toma esta idea de R. Eisler.

25. Para la discusión véase M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden 1961, p. 55-57, especialmente p. 57 nota 5.

26. Sobre la designación de los celotas como fanáticos véase Hengel, o.c. en nota 25, p. 61-78.

27. Propuesta de Dalman, *Jesus*, p. 26. Según M. Noth, *Das Buch Josua*, Tubinga 1953, p. 93s, Ceriot se hallaba en la región de Jormá, es decir, al sur de Hebrón, al este-nordeste de Berseba. Véase el mapa de la p. 91. Según Abel, *Géographie* II, p. 417, a siete kilómetros al sur de Tell Ma'in.

28. O. Cullmann, *Der zwölfte Apostel*, en *Vorträge und Aufsätze*, Tubinga 1966, p. 214-222, aquí p. 218s. Lo había hecho ya F. Schulthess, *Zur Sprache der Evangelien* ZNW 21 (1922) 241-258, aquí p. 250ss.

29. A propósito de los sicarios véase Hengel, o.c. en nota 25, p. 47-54.

30. B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, Estocolmo 1957. Por Jn 6,71; 13,2.26 nos enteramos del nombre del padre de Judas: Judas era hijo de Simón Iscariote. Aquí lo de Iscariote está asociado con el nombre del padre. Esto hablaría en favor del nombre de lugar Ceriot.

De particular interés para nosotros es el nombre de Pedro, que se añadió a Simón, el primero de los discípulos mencionados. En primer lugar, es conveniente tener presente que no se puede demostrar que Pedro haya sido nombre propio en época precristiana (aunque sí lo fueron nombres parecidos como Petrios, Petraios, Petronio y otros por el estilo)[31]. Esto quiere decir que tal nombre se le otorgó a Simón para expresar con él alguna cosa. En Mt 16,18 se confiere el nombre de Pedro en relación con la intención de edificar la Iglesia. Sin embargo, esto es ya una interpretación del nombre de Pedro, que lleva más allá. Lo vemos porque en ese texto *Petros* se convierte en *petra,* la roca (cambio de género y de significado), siendo así que *petros* significa la piedra (con bastante frecuencia, la piedra arrojadiza por medio de una honda). El diccionario manual de la lengua griega de F. Passow señala tajantemente que *petros* «aparece siempre con el significado de "piedra", y por tanto se diferencia decididamente de *petra,* "roca"». Por consiguiente, Mt 16,18 presupone ya que ese discípulo tenía ese nombre, al que entonces se le dio una reinterpretación.

¿Cómo llegó Simón a tener ese nombre? ¿Qué significaba al principio? Si se pudo dar a ese nombre una interpretación, es decir, si Simón poseía ya antes ese nombre, entonces es obvio que ese nombre fue impuesto por Jesús. Jesús llamó a Simón: *Kefa* (Cefas). Es la forma original aramea. La encontramos diez veces en el Nuevo Testamento, en la forma —ligeramente helenizada— de *Kephas*[32]. El *Kefa* arameo significaba predominantemente piedra, también piedra preciosa[33], y además roca.

Los evangelios nos permiten intuir también el papel que Simón desempeñaba como portavoz del grupo de discípulos. Este papel se explica con toda naturalidad por el hecho de que él, juntamente con su hermano Andrés, fuera el primero en ser llamado por Jesús. Andrés debía de ser el hermano menor. Sospechamos que la apli-

31. En Lampe, NTS 25 (1979) 228.

32. Prescindiendo de Jn 1,42, el nombre aparece siempre en las protopaulinas. En cuanto a *Kefa,* se discute si esta palabra era utilizada ya como nombre propio de persona. No es seguro un testimonio que se hallaría en los papiros de Elefantina. Véase la controversia entre J.A. Fitzmyer, *Aramaic Kepha' and Peter's name in the NT,* en *Text and interpretation* (Miscelánea de homenaje M. Black), Cambridge 1979, p. 121-132, aquí p. 127ss, y P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte,* París 1972, p. 476.

33. G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch,* Gotinga ^{3}1938, p. 197, col. de la izq.

cación del nombre de *Kefa* juntamente con el de Simón está relacionada con el hecho de que este discípulo fue el primero en seguir a Jesús. ¿O tal vez se efectuó ya con motivo de la vocación? ¿O al constituirse el grupo de los Doce?[34]

Resumiendo diremos que el grupo de discípulos de Jesús estaba compuesto principalmente por galileos, tanto hombres como mujeres. Precisamente, teniendo en cuenta el grupo de discípulos que lo integraban, el movimiento desencadenado por Jesús aparece como un movimiento galileo. De muchos discípulos y discípulas no sabemos más que el nombre. No podemos decir tampoco lo numeroso que fue el grupo de discípulos; lo único que podemos afirmar es que, además del círculo de los doce, había también otros discípulos. Con los Doce Jesús presentó al pueblo de Israel un signo profético: un signo que mostraba a ese pueblo que debía ser congregado para el reino inminente de Dios. Dentro de los Doce, Simón ocupa el primer lugar. El hecho de conferírsele el nombre de *Kefa* (Cefas) lo distingue como el primer discípulo que fue de Jesús.

Perspectiva. Después de Pascua, disminuye la significación simbólica del grupo de los Doce. Éstos apenas se hacen cargo de funciones directivas en la comunidad de Jerusalén. Act 6,2 ofrece para tal concepción una base demasiado débil. La importancia del grupo de los Doce se ve ahora a una luz nueva. Aunque en 1Cor 15,5 y 7 se los menciona juntamente con todos los apóstoles —con ello nos es dado suponer que los Doce se contaban entre todos los apóstoles—, sin embargo hay una evolución, marcada principalmente por Lucas, que lleva a reservar el nombre de apóstol para los Doce. Por ser los doce apóstoles, son los testigos decisivos y autorizados de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Dentro del grupo de los apóstoles, Simón Pedro se convierte en el particular «testigo cualificado» en el sentido que acabamos de expresar, y con ello en la roca sobre la que el Mesías ha de edificar la Iglesia. Esta tarea destacada de Simón Pedro, que tiene un punto de arranque en la situación prepascual, está fundamentada postpascualmente por la primera aparición del Resucitado, que de manera personalísima le distingue también entre

34. Sospecha de R. Pesch, en EWNT II, p. 721s. Jesús, en los evangelios, se dirige siempre al discípulo con el nombre de «Simón» (Mc 14,37; Mt 16,17; 17,25; Lc 22,61; Jn 21,15-17). La única excepción es Lc 22,34; véase a propósito el paralelo Mc 14,30. De ahí puede deducirse que el nombre de Kefa-Pedro no había desplazado todavía al nombre de Simón.

los Doce (1Cor 15,5; Lc 24,34). Por ser dos veces el primero, al comienzo de la vida pública de Jesús y al nuevo comienzo que se produjo después de la cruz y de la Pascua, Simón Pedro se convirtió en la *Kefa* —la roca— de la Iglesia.

Bibliografía

M. Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,* en *Abraham unser Vater* (Festschrift O. Michel), Leiden 1963, p. 243-256; B. Rigaux, *Die «Zwölf» in Geschhichte und Kerygma,* en H. Ristow - K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín ²1964, p. 468-486; P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,* en *Aufsätze zum NT,* Munich 1965, p. 55-91; R. Pesch, *Levi-Matthäus,* ZNW 59 (1968) 40-56; H. Merklein, *Der Jüngerkreis Jesu,* en K. Müller, *Die Aktion Jesu und die Re-aktion der Kirche,* Würzburgo 1972, p. 65-100; G. Schmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium,* Tréveris 1974; J.D. Kingsbury, *The figure of Peter in Matthew's Gospel as a theological problem,* JBL 98 (1979) 67-83; P. Lampe, *Das Spiel mit dem Petrusnamen - Mt 16,18,* NTS 25 (1979) 227-245; A. Vögtle, *Das Problem der Herkunft von Mt 16,17-19,* en *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte,* Friburgo 1985, p. 109-140; F. Hahn, *Die Petrusverheissung Mt 16,18 f,* en *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch,* Gotinga 1986, p. 185-200; J. Lambrecht, *«Du bist Petrus» - Mt 16,16-19 und das Papsttum,* SNTU 11 (1986) 5-31; J. Gnilka, *«Tu es Petrus»,* MThZ 38 (1987) 3-17.

VII

ISRAEL, EL PUEBLO DE DIOS Y LA IGLESIA

La constitución del grupo de los Doce como signo profético para Israel dirigió ya intensamente nuestra atención hacia la idea del pueblo de Dios. Ahora contemplaremos la actividad de Jesús en su dimensión «histórico-salvífica». El concepto de historia de la salvación, que no apareció en el lenguaje teológico sino en el siglo XIX, es un concepto importante y que tiene aplicación a los datos bíblicos, por cuanto —según la concepción de la Biblia— la salvación de Dios se revela en la historia. Aplicado a Jesús, este concepto significa principalmente que la actividad de Jesús era esperada y que Jesús forma parte de una historia más amplia. Claro está que la realización de esa esperanza se destaca de esa historia. La expectación, expresada en los vislumbres proféticos, pudo oscurecerse y acomodarse a deseos humanos, demasiado humanos. Y cuando Dios actúa, lo hace de manera siempre nueva y sorprendente, incluso para la piadosa expectación. Ahora bien, en Jesús se manifestó lo definitivo; el reinado de Dios se hizo experimentable; alboreó algo radicalmente nuevo. Ese amanecer de lo nuevo, que pone punto final a una historia antigua, da cumplimiento a la misma y la lleva a su cumbre más alta: lo hemos estudiado ya en la «sentencia de los que toman por la fuerza»: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan. Desde entonces el reinado de Dios insta con violencia...» (véase también Mc 1,15).

Con lo que Jesús enlaza es particularmente el pueblo de Israel. Él encuentra ya dado previamente ese pueblo con su historia. En su actividad Jesús está orientado hacia ese pueblo. Estas relaciones se expresan de múltiples maneras en la actividad de Jesús. Él mismo es

miembro de ese pueblo; es israelita; habla su idioma; utiliza en su predicación imágenes y motivos típicos de los israelitas y que están tomados del lenguaje metafórico de la Biblia y que resultan familiares para sus oyentes. Aunque se dirija al individuo y le llame a la decisión, sin embargo lo ve integrado en ese pueblo. Si quisiéramos entender en sentido individual la oferta que él hace de salvación, la interpretaríamos erróneamente de manera burda. Puesto que Jesús tenía ante sí ese pueblo, al que él tenía conciencia de haber sido enviado y al que él —con la cooperación auxiliadora de sus discípulos— quería preparar para el apremiante reinado de Dios, no había motivo alguno para tener que crear primero esa dimensión colectiva. Más aún, era necesario desde el punto de vista de la historia de la salvación el que Jesús cumpliera su encargo con respecto a Israel. No entenderemos la actividad de Jesús sino cuando reconozcamos sin cortapisas esa orientación de su manera de actuar. La referencia frecuente a que entre los oyentes de Jesús, y dada la población mixta de Galilea, había también gentiles, no cambia fundamentalmente nada en esa orientación. Ciertamente hemos de contar con que entre el auditorio de Jesús había también esos gentiles. Pero la voluntad salvífica de Jesús está orientada hacia Israel. Israel era —para formularlo enfáticamente— su «iglesia», era el pueblo que debía ser llamado de manera nueva y definitiva para que entrase en el reinado de Dios. Por iglesia (*ekklesia*) no se entiende aquí en primerísimo y en supremo lugar sino el pueblo de Dios que estaba siendo llamado[1].

La ordenación de la actividad de Jesús hacia Israel se nos da a conocer en los evangelios, entre otras cosas, por el hecho de que esa actividad se circunscriba territorialmente al país de Israel. Es verdad que se menciona la Decápolis, el territorio de las diez ciudades helenizadas que quedaban al este del Jordán (Mc 5,20; 7,31; Mt 4,52)[2]. Es verdad que Jesús, según Mc 7,24ss / Mt 15,21, emprende un viaje a la región de Tiro y de Sidón, viaje que Lucas suprime y que según Mc 8,27 / Mt 16,13 es un viaje a la región de Cesarea de Filipo (Lc 9,18 habla indeterminadamente de que Jesús estaba a solas). Pero no se habla de ninguna actividad misionera entre los

1. Conviene recordar que, en la traducción griega de la Biblia, a Israel se lo llama a menudo *ekklesia, ekklesia* de Dios, u otras cosas por el estilo: Dt 23,1.2; Jue 20,2; 3Re 8,14.22.55; 1Cró 13,2, etc. El equivalente hebreo es casi siempre *qahal.*

2. Solamente la ciudad de Escitópolis quedaba al oeste del Jordán, pero se contaba también entre las diez ciudades.

gentiles. Cualquiera cosa que haya sido el viaje a la región de Tiro y de Sidón, la indicación geográfica es sumamente imprecisa, y posiblemente el viaje se dedujo de la curación concedida a una mujer sirofenicia (Mc 7,26 par), curación que además se caracteriza como excepción (Mc 7,27-30 par). Si, como reminiscencia histórica, no se puede hacer de un viaje al Norte una labor misionera, entonces pudiera tratarse aquí de la intención de escapar de las asechanzas del tetrarca Herodes Antipas (véase Lc 13,31s).

Hay que contar con que detalles nada llamativos iluminen como relámpago momentáneo esa orientación. Escogeremos la historia de curación narrada en Mt 8,5ss. Se señala por una indicación precisa de las personas y lugares que forman parte de la acción. En Cafarnaúm, un centurión residente allí pide a Jesús la curación de un criado gravemente enfermo. El centurión está caracterizado como gentil. El relato adquiere su concreción histórica no sólo por los datos mencionados sino también por la reacción de Jesús, reacción que sólo comprenderemos plenamente si la entendemos como una pregunta: «¿Tendré que ir yo y curarle?» (v. 7)[3]. En el fondo de esta cuestión se escucha un ligero tono de irritación. Es la irritación del judío Jesús, a quien se está pidiendo que entre en la casa de un gentil. La respuesta, bien conocida, del centurión corresponde muy bien a estos datos.

La orientación de la actividad de Jesús hacia Israel se nos hace más plástica todavía, si tenemos en cuenta que el pueblo no constituía ya ni mucho menos una unidad en el aspecto espiritual y religioso, sino que estaba escindido en distintos grupos y partidos. Jesús no se adhiere a ninguno de esos grupos; no prefiere a ninguno de ellos. Es verdad que Jesús se ve envuelto en tensiones con uno u otro grupo. Pero ello no suprime la voluntad de Jesús orientada hacia la totalidad de Israel. Esa voluntad se vio acentuada más todavía por la constitución del círculo de los Doce y por la misión a que los envió.

Jesús hizo de Galilea el centro de su actividad. Quizás podamos decir incluso que lo fue la región colindante al noroeste con el lago. ¿Por qué no se mencionarán en los evangelios ciudades como Séforis, Magdala y Gabara, en relación con la actividad de Jesús?[4] ¿No encontraría eco alguno en ellas? ¿Dejaría a sus discípulos la actividad en esas ciudades? Esa pregunta, únicamente podemos planteár-

3. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 301.
4. La cuestión la planteó ya Bauer, *Galiläer*, p. 31.

nosla, no darle respuesta. Jesús evitó Samaria[5]. ¿Cuántas veces estuvo en Jerusalén? Es sabido que, según la exposición de los evangelios sinópticos, Jesús —durante su vida pública— fue una sola vez a la capital, para celebrar la pascua de la pasión. Pero esta manera de exponer las cosas se basa en una intención literaria. Se dramatiza la marcha de Jesús a Jerusalén. El Evangelio de Juan presupone más de una estancia en Jerusalén. Pero hay que tener en cuenta que en ese evangelio hay trasposiciones redaccionales, por ejemplo, la trasposición de la perícopa acerca de la protesta de Jesús por convertir el templo en un mercado, que se sitúa al comienzo del evangelio (2,13-17), y hay también intercalaciones (6,1 es la continuación de 4,54). Si Jesús se interesaba por la totalidad de Israel, entonces era indispensable que realizara también su labor en el Sur. Según W. Bauer, la falta de auditorio en su patria chica fue lo que impulsó a Jesús a dirigirse a Jerusalén[6].

Nos extrañará quizás que enunciados explícitos de Jesús que articulaban su orientación hacia la totalidad de Israel, sean enunciados de juicio. Sin embargo, eso es casi obvio, si partimos de que la actitud con que Jesús se vuelve positivamente hacia la totalidad del pueblo es para él lo más natural. Por eso, la interpretación de esas sentencias de juicio podría darnos una imagen distorsionada. No hay que perder de vista desde un principio que, durante toda la vida pública de Jesús, precedió y no se suprimió nunca la oferta de salvación que abarcaba a todos los israelitas y que se presentaba intensivamente. Las sentencias de juicio tienen un tono de amonestación, imposible de desoír. No habrá que creer necesariamente que algunas de esas sentencias fueron pronunciadas por él repetidas veces[7].

Dirijamos ahora nuestra atención hacia los destinatarios de las palabras de juicio pronunicadas por Jesús. En Mt 12,41s los destinatarios son «esta generación»:

La reina del Sur se levantará en el juicio junto con los hombres de esta generación y los condenará. Porque ella vino desde el extremo de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón. Y mirad, algo más grande que Salomón está aquí. Los ninivitas se levantarán en el día del juicio junto con esta generación y la condenarán. Porque hicieron penitencia por la predicación de Jonás. Y mirad, algo más grande que Jonás está aquí[8].

5. Lc 9,51-55 conservó el recuerdo de ello.
6. *Galiläer*, p. 32.
7. Reflexión de Reiser, *Gerichtspredigt*, p. 260, a propósito de Mt 12,41 par.

«Esta generación» es una interpelación amenazadora y acusadora, que encaja muy bien en una sentencia de juicio. Se encuentra ya acuñada en el Antiguo Testamento, y se utiliza en él con el mismo sentido y está acompañada de correspondientes epítetos: «Durante cuarenta años me repugnó esta generación. Dije: Es un pueblo que se desvía en su corazón, porque no atiende a mis caminos» (Sal 95,10). O: «Ninguno de los hombres de esta generación perversa verá la hermosa tierra...») (Dt 1,35). En Dt 32,5 se dice: «(Son) una generación perversa y torcida»[9]. La razón de la represión es, en palabras de Jesús, el rechazo de la oferta de salvación. Puesto que esta oferta tiene que ver con el reino, «esta generación» se convertirá en la última. La totalidad del Israel actual, la última generación, esta generación, se encamina hacia un juicio amenazador, en el cual gentiles —los ninivitas y la reina del Sur, envuelta en la leyenda (véase 1Re 10,1-13; 2Cró 9,1-12)— se levantarán como testigos de cargo contra esta generación. Porque ellos hicieron penitencia a su tiempo, aunque en el último instante como los ninivitas, y escaparon del juicio, o se tomaron grandes molestias, como la reina del Sur, para saborear de labios de Salomón el alimento espiritual de la sabiduría, del más sabio entre los sabios. La culpa y la responsabilidad de Israel tienen mayor gravedad, porque ese pueblo contradijo a una mayor oferta de salvación. Precisamente en esta formulación, que hace más referencia al mensaje de Jesús que a su persona, se ve un indicio de la manera de hablar de Jesús[10].

La destinataria en Mt 23,37 / Lc 13,34 es Jerusalén: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que son enviados a ti! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como una gallina junta sus pollitos (Lc: su nidada) debajo de sus alas, y no quisiste!»[11]

En primer lugar, es notable la transición del pasado de Jerusa-

---

8. Mt 12,41s / Lc 11,31s trasmiten de manera acorde la sentencia. Tan sólo Lc 11,31 añade «con *los hombres* de esta generación», y Mt por razones contextuales ha puesto en primer lugar a los ninivitas.

9. Véase M. Meinertz, *«Dieses Geschlecht» im NT;* BZ 1 (1957) 283-289.

10. En el texto griego se halla el neutro *pleion* en Mt 12,41s fin par. Véase U.B. Müller, *Vision und Gotschaft,* ZThk 74 (1977) 416-448, particularmente p. 434 nota 49. Se puede hacer notar también la fraseología semitizante: dos veces «Y mirad» con la subsiguiente oración de predicado nominal, y la falta de artículo determinado delante de «reina» y de «ninivitas» (en el original griego).

11. La tradición concuerda ampliamente en Mt 23,27 y Lc 13,34. El cambio de pollitos por nidada y del aoristo segundo por el aoristo primero no tiene mayor importancia.

lén, un pasado funesto, a la experiencia personal del hablante: «¡Cuántas veces quise juntar...!» En este reflejo de una experiencia personal habrá que ver una señal de que tenemos ante nosotros auténticas palabras de Jesús. De esta manera, el hablante —es decir, Jesús— se integra en la larga serie de profetas y enviados de Dios que fueron antes de él, y a quienes Jerusalén deparó un triste destino, la muerte y la lapidación. Jesús cierra esa serie; es el último de los que tuvieron que contar con la posibilidad del final violento de los profetas[12]. La evitación de un predicado cristológico merece nuestra atención. Las palabras tienen cuño sapiencial y se hacen partícipes del destino de la sabiduría, que habla en nombre de Dios, y de los mensajeros de la misma que son rechazados (véase Prov 1,20ss; Bar 3,14; HenEt 42,1, etc.).

La imagen de la gallina está en el Antiguo Testamento: «Los hijos de los hombres se refugian a la sombra de tus alas» (Sal 36,8; véase Is 31,5). La imagen describe el esfuerzo intenso por ofrecer salvación y protección. Lo de Jerusalén no debe limitarse aquí a la ciudad, sino que representa —como ocurre a menudo en la Biblia— a todo Israel. Por eso, la expresión «¡cuántas veces quise!» no significa otra cosa que el continuado intento, llevado a cabo con toda energía, por salvar a Israel, que, con arreglo a su historia pasada de obstinación y desobediencia, aparece como culpable con tanta mayor gravedad. El resultado de ese esfuerzo de amor es deprimente: «Tú no quisiste.» Por no haber querido aceptar la oferta de salvación, vendrá sobre ella el juicio. La idea del juicio está presente, aunque no se quiera admitir que el v. 38, como anuncio explícito del juicio, pertenezca ya al antiguo *logion* de Jesús.

En Mt 11,21-24 / Lc 10,13-15, las destinatarias son Corazaín, Betsaida y Cafarnaúm:

¡Ay de ti, Corazaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si los hechos poderosos que se hicieron en vosotras se hubieran hecho en Tiro y en Sidón, hace mucho tiempo, que se hubieran arrepentido en saco y ceniza. Con todo, os digo que el día del juicio será más tolerable para Tiro y Sidón que para vosotros. Y tú, Cafarnaúm, cierto que no te elevarás hasta el cielo. ¡Hasta el infierno te hundirás![13]

12. Véase O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967.

13. Mt 11,23*b*.24 está modelado según 10,15. Lo correspondiente falta en Lc. La introducción que leemos en Mt 11,22 «Con todo, os digo» es redacción de Mt (véase el v. 24). Lc 10,13 dice: «*sentadas* en saco y en ceniza».

Esta sentencia concuerda estructuralmente con las palabras del juicio contra esta generación, por cuanto la falta de arrepentimiento de los oyentes judíos contrasta con la buena disposición de los gentiles para la conversión. El contraste aparece aquí con mayor relieve todavía, por cuanto la buena disposición de Tiro y de Sidón, ciudades sirias, es sólo una buena disposición de cuya existencia se sospecha, mientras que los ninivitas y la reina del Sur ofrecían ejemplos concretos de la tradición bíblica. Peor aún: Tiro y Sidón son consideradas en la tradición bíblica como ciudades arrogantes y que se han olvidado de Dios: «Gemid, naves de Tarsis... Avergüénzate, Sidón... se estremecerán por las nuevas de Tiro» (Is 23,1-5; véase 23,6-18; Ez 26-28). En la sentencia de Jesús sobre el juicio, se invierten los términos de los oráculos proféticos contra las naciones. Pero no sólo en este contraste antitético demuestran estas palabras que son palabras de Jesús. Se increpa a las ciudades, porque fueron lugares donde él actuó personalmente, no los misioneros cristianos después de él. Fueron testigos de sus milagros (*dynameis*), que debían manifestarles el reinado de Dios, que podía experimentarse en Jesús. Corazaín, Betsaida y Cafarnaúm forman un triángulo de ciudades, que —en cuatro o cinco horas de camino— puede considerarse como el territorio que constituyó el núcleo de la actividad de Jesús. Esto es tanto más notable cuanto que Corazaín, situada a 3 km al norte de Cafarnaúm y por encima de ella, es aquí la única vez que se la menciona en los evangelios: en este ay de imprecación. A Cafarnaúm, su ciudad, se le dedica una especial sentencia de amenaza. Precisamente porque, en tal contexto, se esperan unas palabras sobre Cafarnaúm, habrá que atribuir a Jesús esa sentencia de amenaza[14].

La sentencia del juicio contra las tres ciudades es como el remate de una actividad que toca ya a su fin o que ya se ha terminado. ¿Actuaría Jesús —en analogía con las palabras con que él había enviado en misión a sus discípulos— sacudiéndose el polvo de sus pies, después de una labor infructuosa? (véase Mt 10,14). En ese caso, la sentencia podría situarse en la despedida de Galilea y el comienzo del último viaje a Jerusalén. Ahora bien, sobre todo en las palabras sobre Cafarnaúm aparece más intensamente el carácter que tienen de amenaza[15].

---

14. F. Hahn, *Die Mission im NT,* Neukirchen 1963, p. 27 y nota 1, considera esta sentencia como secundaria.

15. Juntamente con Wellhausen y Klostermann, entendemos la sentencia como parataxis negativa semitizante. Consúltese la traducción.

Con respecto a la última sentencia de amenaza que vamos a seleccionar, no se puede averiguar ya con seguridad quiénes sean sus destinatarios: «Vendrán muchos del Este y del Oeste, y se sentarán a la mesa, con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de Dios. Pero vosotros (Mt: los hijos del reino) seréis arrojados fuera. Allí será el llanto y el crujir de dientes» (véase Mt 8,11s / Lc 13, 28s)[16].

Los «hijos del reino», con su fisonomía semítica, causan la impresión de ser los mismos destinatarios antiguos. Pero esta expresión podría ser también secundaria, porque el concepto aparece otra vez en Mt 13,38 (donde es probablemente redacción de Mt). Si, originalmente, se dijo sencillamente «vosotros», como leemos en Lucas, ¿a quienes se estaba dirigiendo la palabra? ¿Tan sólo a los jerarcas judíos? También esta sentencia confronta a los judíos con los gentiles. Los muchos que vendrán del Este y del Oeste son gentiles. Lc 13,29 amplía el horizonte, indicando además los puntos cardinales del Norte y del Sur. Los gentiles llegarán y avergonzarán a los judíos. Los sustituirán en el banquete escatológico de alegría en el reino de Dios. Por extensa que fuera esa permutación de papeles, ese *logion* fue también especialmente provocativo por la dura crítica que implicaba contra una falsa confianza en la condición de ser hijos de Abraham y de los patriarcas, crítica que ya pudimos observar en Juan el Bautista: «No presumáis que podéis deciros a vosotros mismos: tenemos a Abraham por padre. Porque os digo que Dios es poderoso para suscitar hijos de Abraham de estas piedras» (Mt 3,9 par).

La palabra de Jesús recoge la idea de la profecía del Antiguo Testamento acerca de la peregrinación de las naciones al monte Sión. El *logion* pone a sus intérpretes en graves aprietos. Éstos pueden describirse así: O se afirma que este *logion*, por expresar la idea tan radical de que los gentiles entrarán en el reino de los judíos, no puede atribuirse a Jesús[17]. O bien se afirma: Jesús no dice en serio que los gentiles vayan a entrar en lugar de los judíos, sino que únicamente amenaza con tal posibilidad[18]. ¿No habrá una vía intermedia?

Tenemos que examinar más de cerca el anuncio profético acerca

16. Lc invirtió las dos partes de la sentencia a fin de poderla integrar en su contexto. La redacción de Mt pone «a las tinieblas de afuera», y en vez del reino de Dios dice el reino de los cielos. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 300.

17. Por ejemplo Zeller, BZ 16 (1972) 19.

18. Por ejemplo Reiser, *Gerichtspredigt*, p. 280s.

de la peregrinación de las naciones. En todo ello, no nos interesan los textos según los cuales las naciones acudirán a Sión para servir a Israel y pagarle tributo, sino aquellos textos que tratan de la integración de las naciones en la salvación de Israel, por ejemplo: «Y se unirán muchas naciones al Señor aquel día, y serán mi pueblo. Entonces habitaré en medio de ti» (Zac 2,15). O: «Y acontecerá en los postreros días que el monte de la casa de Yahveh será establecido como cabeza de los montes; se alzará sobre los collados, y confluirán a él todas las naciones. Vendrán muchos pueblos y dirán: Venid, subamos al monte de Yahveh, a la casa del Dios de Jacob; para que nos enseñe acerca de sus caminos, y andemos en sus sendas» (Is 2,2s)[19]. Estos anuncios que dicen que las naciones serán llevadas a la salvación o al derecho de Israel, no son concebibles sino en el supuesto de que Israel mismo se haya entregado a su Dios y le sirva, o de que, de no ser así, Israel haya sido restituido a tal estado. Por lo que respecta a la palabra de Jesús, se deduce otro punto de partida distinto, que equivale a una reinterpretación de la peregrinación de los pueblos. Y precisamente en esta provocativa reinterpretación podremos ver —como en el juicio sobre Tiro y Sidón— un indicio de la manera de hablar de Jesús.

Se hacen patentes diversas asociaciones. En todo caso, las naciones vendrán, llamadas por Dios en la última hora, para participar en el reino de Dios. Jesús vuelve a recoger, en sentido positivo, la idea profética del Antiguo Testamento, la cual entretanto había degenerado, particularmente por la apocalíptica, hasta convertirse en la expectación de que, al final, al hacer su aparición el reino de Dios, habría de ser aniquilada «la bandada de la multitud de los gentiles» (4Esd 13,49), al menos en parte, según la relación que haya tenido

---

19. El *logion,* que se encuentra también en Miq 4,1s, es discutido en su interpretación. Suponemos que las naciones llegan únicamente para resolver conflictos concretos, para someterse a sí mismas en cierto modo a un derecho bélico internacional, a fin de que haya paz (véase Is 2,4; Miq 4,3, y consúltese H. Wildberger, *Jesaja* I, Neukirchen 1972, p. 84s). Va más allá O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kap. 1-2,* Gotinga 1960, p. 20, quien habla de la conversión del mundo de las naciones a Yahveh. De todos modos llega más lejos el TgIs. 2, 2*b*: «Y todos los reinos se volverán hacia ella, para adorarle en ella (en Sión)» (ed. J.F. Stenning). Otra disposición tiene Is 66,18-24, donde están yuxtapuestas dos ideas distintas, en primer lugar la misión activa: «Enviaré los sobrevivientes a las naciones... y anunciarán mi gloria entre las naciones» (19); luego, la peregrinación de las naciones, claro que vinculada únicamente con la esperanza de que las naciones hagan regresar a Sión a los israelitas que se hallan dispersos en ellas. Véase C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40-6,* Gotinga 1966, s.l.

cada pueblo con el pueblo de Dios en la historia (ApSirBar 72.3-6)[20]. Las naciones vendrán, aunque Israel, o la mayoría del pueblo, se niegue a aceptar el mensaje de Jesús. Por consiguiente, la reinterpretación de la idea de la peregrinación de las naciones consiste en que se espera la llegada de las naciones incluso frente a la condición de Israel, que en la actualidad no se mostraba dispuesto a aceptar la palabra de Jesús.

Las palabras acerca del juicio permiten comprender que la actividad de Jesús, que estaba dirigida exclusivamente a Israel, no tuvo éxito. La masa del pueblo le rechazó, no le comprendió. La sentencia que habla de la peregrinación de los pueblos en Mt 8,11s par nos impone la pregunta, una vez que con el alborear definitivo del reino iban a llegar las naciones, en qué habría consistido la tarea de Israel, si hubiera aceptado el mensaje de Jesús[21]. Plantearse esta pregunta significa reconocer la centralidad de Israel con Jesús en todas las circunstancias. La pregunta no tiene respuesta. Pero hay indicios de la posibilidad de una universalidad de la predicación de Jesús sobre la *basileia*. Más aún, vimos ya, por ejemplo al interpretar las peticiones del Padrenuestro (Lc 11,2), que la concepción de Jesús acerca de la *basileia* está planteada universalmente. Faltan por completo los colores de política nacionalista, como los encontramos por ejemplo en el contemporáneo Salmo de Salomón 17 (establecimiento del trono de David en su antiguo esplendor, expulsión de los gentiles que hay en el país, etc.).

¿Abandonó Jesús a su pueblo? A esta pregunta hay que responder con un no rotundo. De haberlo hecho, habría renunciado a su propia misión. Por lo que respecta al *logion* de la peregrinación de las naciones, lo importante es no aducir una parte contra la otra, no sacar a relucir la amenaza de excluir a Israel de la salvación contra la llegada de las naciones, a fin de quitar eficacia a esta última. La pregunta se desplaza a la muerte de Jesús. La crisis al final de la actividad de Jesús, crisis que quizás en este *logion* es donde se expresa con la mayor crudeza, reclama ardientemente una respuesta en vista de la muerte de Jesús. Al interpretar la muerte de Jesús, volveremos de nuevo sobre esta pregunta.

---

20. Sib 3,716ss permanecen abiertos con respecto al mundo de los gentiles.

21. La cuestión preocupó a R. Guardini, *Der Herr*, Aschaffenburg [5]1948, p. 46s, 113s, 259ss, 691 (trad. cast., *El Señor*, Madrid 1965).

Perspectiva. La Iglesia univesal, la Iglesia integrada por las naciones, nació después de Pascua. La Iglesia, entendida en este sentido, no es posible sino después de Pascua. La relación de Jesús con Israel, el antiguo pueblo de Dios, que termina con su rechazo, pero que está abierta para nuevos comienzos, prepara el desarrollo de las cosas. La salvación proclamada por Jesús está relacionada con un pueblo, se puede realizar únicamente en un pueblo. Había que congregar un pueblo para el reino venidero y cercano de Dios. Pueblo de Dios / Iglesia y reino de Dios se corresponden mutuamente; no son magnitudes incompatibles. Las palabras de Loisy, citadas incesantemente, de que Jesús habría anunciado el reino de Dios, pero que lo que había llegado era la Iglesia, no están acertadas teológicamente. La experiencia de que Israel rechaza el evangelio, tuvieron que tenerla también los apóstoles y los misioneros de los primeros tiempos del cristianismo. La vuelta hacia las naciones, que por principio se hizo posible por el mensaje de Jesús, fue la consecuencia teológica necesaria. Sabemos que el camino hacia los gentiles estuvo gravado históricamente por dificultades. Por la acción del Espíritu Santo nació de la muerte y de la resurrección de Jesús la Iglesia. La Iglesia sigue siendo una cosa provisional. Lo definitivo es el reino de Dios. Cuanto mejor reconozca la Iglesia su provisionalidad y esté determinada por lo definitivo, tanto mejor podrá conformarse a lo que fue la actividad de Jesús.

Bibliografía

W. Bauer, *Jesus der Galiläer*, en *Festgabe für A. Jülicher*, Tubinga 1927, p. 16-34; R.Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, Friburgo 1961 (vers. cast. *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1965); H. van der Kwaak, *Die Klage über Jerusalem*, NT 8 (1966) 165-170; A. Vögtle, *Der Spruch vom Jonaszeichen*, en *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, p. 103-136; D. Zeller, *Das Logion Mt 8,11f/Lk 13,28f und das Motiv der «Völkerwallfahrt»*, BZ 15 (1971) 222-237 y 16 (1972) 84-91; F. Mussner, *Gab es eine «galiläische Krise»?*, en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. Schmid), Friburgo 1973, p. 238-252; R.C. Tannehill, *The sword of his mouth*, Filadelfia 1975, p. 122-128.



VIII

LAS ENSEÑANZAS

Las enseñanzas, la nueva orientación que hay que adoptar en la vida, se derivan de la oferta de salvación. Con Jesús entró en el mundo una cosa nueva. La *basileia*, proclamada por él y que por él llegó a estar cerca, es algo esencialmente nuevo. Es lo definitivo. Con la oferta de la *basileia*, el hombre queda situado ante lo definitivo y tiene que decidirse ante ello. La novedad no significa absolutamente que lo esencialmente nuevo se muestre también en que, con respecto al contenido de las enseñanzas, se exprese o se exija algo *materialiter* nuevo, algo que no había existido o no se había expresado nunca. Una visión de la actividad y de las enseñanzas de Jesús, determinada unilateralmente en sentido apologético, y, basándose en ella, también la ética cristiana desarrollada posteriormente, emplearon muchísimos sudores en probar tal cosa. Aun prescindiendo por completo de que probar tal cosa sería muy difícil, de que presupondría el conocimiento sutil de las demás religiones universales, de que podría conducir también fácilmente a enjuiciar injustamente otras religiones, semejante prueba no es necesaria y aporta pocas cosas. Lo que interesa es elaborar y ver bien lo específico. A manera de observación, habría que señalar con respecto a una visión rivalizadora, en este sentido, de las religiones, que lo que posee fuerza de convicción, mucho más que la comparación teórica, es la fe vivida y realizada. Lo fundamental es lo nuevo —en sentido objetivo y definitivo— que vino al mundo con Jesús, pero que es algo que solamente se puede aceptar y admitir con la disposición y prontitud de la fe.

Las enseñanzas de Jesús las encontramos principalmente en

aquellos textos que Lucas elaboró en su discurso del llano y Mateo —que redactó y compuso en grado mayor todavía— nos ofrece en su sermón de la montaña. Sin embargo, antes de extraer y presentar la roca primitiva jesuánica, en ellos existente, será necesario trazar las coordenadas teológicas en las que haya que contemplar y enjuiciar las enseñanzas éticas.

1. *La relación del hombre con Dios ante el anuncio del reinado de Dios*

El Dios, cuyo reinado y reino Jesús trae y proclama, es el Dios de la Biblia, el Dios de Israel, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, pero también el Dios universal, que no tiene junto a sí a otros dioses y que está vuelto con amor hacia todos los hombres. Su universalidad y poder que todo lo abarca, lo demostrará él al fin. Hacia la revelación final de ese Dios fluye inconteniblemente la historia. Hacia este Dios, que ha de venir y que está viniendo, se dirige la mirada de Jesús. Pero esa mirada se dirige también hacia el que ha actuado y sigue actuando en la historia. Esa acción de Dios proclamó Jesús, y no tanto las cualidades de Dios, no tanto su obra creadora y la obra de conservación de su creación. Pudiera estar relacionado con ello el que no se plantee la cuestión acerca de las causas del mal y del sufrimiento; el que no parezca recogerse el problema de la teodicea. Con su venida final, Dios hará que se vea todo con suma claridad.

Jesús no vaciló en expresar directamente el nombre de «Dios». Renunció a algo que hacían en parte sus contemporáneos judíos: a expresar el nombre de Dios mediante una circunlocución, por ejemplo «los cielos». Y habló también de Dios como Padre, como su Padre, como nuestro Padre. Eso no era nuevo. Podemos observar también que el nombre divino de Padre penetra acrecentado en la tradición de las palabras de Jesús, especialmente la expresión de «el Padre celestial», el «Padre que está en los cielos», que leemos en Mateo. Pero la idea del Padre-Dios adquiere una nueva cualidad, tal como aparece principalmente en las oraciones de Jesús, en las que él se dirige manifiestamente a Dios llamándole su Padre.

Si prescindimos de la invocación de «Padre» en la oración enseñada por Jesús a sus discípulos (Lc 11,2), vemos que el nombre de «Padre», aplicado a Dios, aparece en la tradición de la fuente de sentencias, la tradición más antigua de palabras de Jesús que

haya llegado hasta nosotros, y aparece particularmente en relación con la misericordia y la solicitud de Dios: «Sed misericordiosos, así como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,31)[1]; «Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre del cielo[2] dará lo bueno a los que le piden?» (Mt 7,11 / Lc 12,30)[3].

La petición del pan en el Padrenuestro nos enseña a depender con confianza del Padre Dios: «Danos hoy el pan que necesitamos» (Mt 6,11)[4]. Es la única petición de cuestiones materiales admitida por Jesús, petición que tampoco debemos diluir. Y, así, por ejemplo, la Vulgata, importante traducción latina de la Biblia, traduce: «Danos hoy nuestro pan sobrenatural»[5], pensando con ello en la eucaristía. Precisamente, la petición del pan, permitida por Jesús, es tan provocativa porque el discípulo debe tener conciencia de ser ante Dios como un jornalero que vive y obra confiando en Dios. Como es una oración para los discípulos, el discípulo debe sentirse libre de la preocupación y ha de entregarse plenamente a la actividad de la predicación. Claro que la petición del pan contiene también una consecuencia ética. Está formulada en primera persona del plural, en forma de «nosotros» (por tanto, no: dame hoy el pan que necesito). Quien disponga de bienes de este mundo no podrá presentar honradamente ante el Padre divino esta petición sino cuando él mismo esté dispuesto a compartir también con los hambrientos lo que posee.

---

1. El paralelo Mt 5,48 («Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto») es secundario en comparación con esta sentencia.

2. Mt 7,11 modificó el texto en: «vuestro Padre que está en los cielos». Por lo demás, Mateo conservó el tenor original, frente a Lucas, que habla del don del Espíritu Santo.

3. Mt 6,32 habla nuevamente de vuestro Padre celestial. Otros *logia* que en Mt están asociados con el nombre del Padre, los vincula Lc con el nombre de Dios: Lc 12,6 / Mt 10,29; Lc 6,35 (hijos del Altísimo), véase Mt 5,45 (hijos de vuestro Padre que está en los cielos).

4. El paralelo Lc 11,3 («Danos diariamente el pan que necesitamos») elimina el «hoy» y lo convierte en una serie de días. Esto es secundario y está relacionado con la disminución de la expectación del fin. La forma en que recitamos la petición del pan en su forma litúrgica: «Danos hoy nuestro pan de cada día», no es entonces una simple tautología (hoy de cada día), si entendemos lo de «cada día» en el sentido de «lo que es necesario, lo que necesitamos». En este sentido es la mejor manera de traducir la palabra subyacente *epiousios*. A propósito del problema, véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 222s; W. Foerster, en ThWNT II, col. 587.

5. *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie.*

La idea del Padre resaltaría de manera especialmente radical, si traducimos de la siguiente manera el texto de Mt 23,9, que es un versículo de discutida interpretación: «Y en la tierra no llaméis padre a nadie, porque uno es vuestro Padre, el celestial.» Suponemos que este versículo es una palabra de Jesús trasmitida en su origen independientemente. Mateo, que la transmite en el contexto de *logia* análogos que prohíben a los discípulos hacerse llamar rabí o maestro, no lo entendió tan radicalmente, sino que quiso reproducirlo en el sentido de: «Y no debéis llamaros padre en la tierra...»[6]. En el sentido que suponemos que fue el original, y que confirma la autenticidad, el *logion* exige que el discípulo se separe de la familia, porque debe confiar únicamente en Dios. No sabemos en qué circunstancias concretas se pronunció una vez la palabra. ¿Constituiría el trasfondo alguna disensión familiar concreta? ¿Quién no recordará el caso, más tardío de Francesco Bernardone (san Francisco de Asís), quien —según la tradición—, basándose en estas palabras de Jesús, se desligó de su padre, a fin de seguir su propia vocación?

Por medio de Jesús, el hombre ha entrado en una nueva relación con ese Dios. El Dios de Israel, el Dios de Abraham, de quien Jesús habla como Padre, quiere traer a los hombres, por medio de Jesús, su reinado de gracia y clemencia. Ese reinado es lo definitivo, lo absoluto, hacia lo que está orientado el hombre, aquello por lo que el pueblo de Israel ha de conseguir su hondo destino hacia Dios, y hacia lo que se dirige supremamente la historia de las naciones y del mundo, porque en Dios la historia alcanza su meta. Hemos contemplado los dos aspectos de la *basileia*, que aparecen como la cara anterior y la cara posterior de una misma y única cosa, a saber, que la *basileia* significa salvación y juicio, salvación definitiva y juicio definitivo. Hay que acentuar nuevamente que la oferta de la salvación o la realidad de la salvación pretenden ser lo determinante del hombre, lo que le pone en movimiento, el factor iniciador. El juicio se añade secundariamente, aunque de manera necesaria, por sí mismo, como quien dice. Se deriva del rechazo de la salvación. En la sección en que se trata de las enseñanzas de Jesús, es decir, de su ética, nunca se recalcará esto demasiado. El acto moral no nace del miedo al juicio. De esta manera, el hombre no llegaría jamás a encontrarse a sí mismo; no se desarrollaría jamás en su propio ser.

6. El texto griego admite las dos traducciones. Sobre la problemática véase Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 276s.

El hombre comienza a obrar moralmente porque ha recibido gracia y ve en la *basileia* la plenitud de su propio ser.

Es inadmisible hacer diferencia, en esta cuestión, entre el Dios que actúa y su actuación o hacer distinción, expresándonos teológicamente, entre la teología y la escatología como factor unificador en las enseñanzas de Jesús[7]. Esto no procede, entre otras cosas, porque tanto aquí como en los temas estudiados hasta ahora del mensaje de Jesús, el reinado de Dios constituye el centro de la contemplación. El reinado de Dios implica ambas cosas: le implica a él e implica su acción definitivamente liberadora, salvadora y redentora, que llega por medio de Jesús.

El hacer valer los derechos de la teología frente a la escatología nace quizá de la preocupación de que unas enseñanzas que aparezcan como deducidas unilateralmente de la escatología adquieren el carácter de ética de interinidad. Esto significaría que las enseñanzas, de cuyo radicalismo nos vamos a ocupar, no podrían reclamar validez sino para el plazo entre la aparición de Jesús en público y el final, plazo que él habría considerado como de muy corta duración. En último término, esa ética de interinidad —el término lo acuñó A. Schweitzer— no se aplicaría ya a un tiempo que se extiende, a los siglos que vienen después de Jesús, concretamente: no vendría a cuento ya para nosotros. Entonces esa ética es dejada a un lado como ilusoria, utópica, como calculada para una situación de catástrofe, o de otra manera vería asfixiada la seriedad de sus enseñanzas. Ahora bien, lo definitivo no es suprimido por el tiempo. Puede quedar embotado por el tiempo. Y esto ha sucedido bastante. Y, por ello, es necesario que los cristianos recuerden incesantemente las enseñanzas de Jesús.

Las enseñanzas tienen su fundamento en el Dios que se ha acercado en Jesús, en el Dios que está decidido a la salvación definitiva del hombre. Se mantiene la voluntad de Dios. Dios quiere motivar la acción humana y quiere alcanzar que la voluntad humana acepte la voluntad divina y la traduzca a la práctica. En todo ello Dios se anticipa al hombre, hace posible —mediante esta anticipación— la acción del hombre y al mismo tiempo la exige. De manera ejemplar aparecieron estas relaciones en la parábola, ya estudiada, del esclavo despiadado (Mt 18,23-33). El hecho de que el amo se anticipara a perdonar una gran deuda que el esclavo tenía, le hizo posible a éste

7. Sobre esta controversia véase Schrage, *Ethik*, p. 28-34; Schnackenburg, *Sittliche Botschaft* I, p. 41s (trad. cast., *El mensaje moral del N.T.* I, p. 45s).

y le impuso la obligación de que él tuviera también compasión con su compañero en la esclavitud. Lo de hacer posible se entiende, en todo ello, como capacitar espiritual y moralmente, como un llenar de felicidad, de lo que debían nacer cambios permanentes. Estos cambios crean un nuevo orden o quieren superar el viejo orden del odio, de la explotación, del egoísmo, de los que hace ostentación el esclavo despiadado. Esos cambios hicieron eficaz el reinado de Dios, lo manifestaron intuitivamente en las nuevas relaciones entre los hombres.

El que las enseñanzas de Jesús tengan que ver con la fisonomía del reinado de Dios, lo vio aquella orientación interpretativa que pensaba que las enseñanzas describían la conducta de los hombres en el reino escatológico de Dios, en el reino del fin de los tiempos y del más allá. Claro que, con ello, esa orientación hizo desaparecer al mismo tiempo la seriedad de las exigencias de Jesús. Más bien, el cumplimiento de esas exigencias haría ver ante el mundo lo que Dios se propone en su reinado entre los hombres. Y así, de la *basileia* se deriva la ética de Jesús como «implicación y consecuencia» de la misma[8], pero no podría ser la visualización anticipante y provisional de esa *basileia*.

Todas las personas son pecadoras ante Dios. Claro está que Jesús, en vista de lo poco que aparece el concepto en la tradición sinóptica, habló poco del pecado; habló, más bien, del pecador. También en esto se manifiesta el hecho de que Jesús está vuelto con cariño hacia los hombres y hacia sus necesidades. Sin embargo, todos los hombres tienen que ser considerados pecadores, porque todos necesitan el arrepentimiento y la conversión.

Puesto que todos se hallan bajo el veredicto del pecado, será lícito que nos preguntemos qué hay que entender concretamente por pecado o cómo se presenta el pecado. La respuesta hay que buscarla en el contexto del arrepentimiento y la conversión. Podríamos formularla así, de momento: El pecado aparece allá donde se rehúsa el arrepentimiento. Al estudiar los «ayes» lanzados contra las ciudades de Corazaín, Betsaida y Cafarnaúm (Mt 11,20-24 par), vimos que la actividad de Jesús en esas ciudades hizo que la culpa apareciese a la luz del día. Como esas ciudades no se convirtieron, como no aceptaron la oferta de salvación que Jesús les hacía, aunque dentro de ellas se habían hecho tantos actos de poder, se manifestó su culpa y se hicieron culpables. El pecado es un suceso.

8. Schrage, *Ethik*, p. 28.

Ciertamente, es también la trasgresión de un precepto, pero primariamente el pecado es el hecho de que alguien se sustraiga a las exigencias personales de Dios. En la negativa a aceptar el mensaje se manifiesta el pecado, lo mismo que en su aceptación acontece la salvación. En la negativa o en la aceptación se muestra lo que es la situación del hombre.

¿Cómo puede el pecado definirse con tanto rigor? Pues porque para Jesús el pecado no es cuestión de contabilidad, sino que está íntimamente ligado a la relación con el Padre Dios que ama a los hombres. Dijimos que todos son pecadores ante Dios y que necesitan arrepentimiento y conversión. El mensaje de la *basileia* ofrece a todos la salvación y el perdón. Así como Dios, en esa acción de perdonar, acepta al hombre entero y no se limita a cancelar una deuda que pudiera considerarse aisladamente del hombre, así también el hombre debe convertirse a Dios y tener un nuevo comienzo. El que rehúse hacerlo, se afincará en su pecado.

La exigencia de arrepentimiento y conversión —en el sumario de la predicación de Jesús, en Mc 1,15— está asociada de manera precisamente categórica con el reinado de Dios. Aunque ese sumario haya sido plasmado también por el evangelista, nos permite ver, no obstante, que la exigencia de conversión se dirige a todos.

La universalidad de la exigencia de arrepentimiento y conversión es el tema de una expresiva escena que vemos en el material especial del Evangelio de Lucas (13,1-5). El motivo para que Jesús exprese su postura son dos sucesos que acaecieron en la historia de la ciudad de Jerusalén y en los que perdieron la vida algunas personas. Pilato, gobernador romano, mandó matar a unos galileos que se disponían a ofrecer un sacrificio en el templo: «Pilato mezcló su sangre con la de sus sacrificios.» En el estanque de Siloé se desplomó una torre —evidentemente, un torreón de defensa de las murallas de la ciudad— y sepultó bajo sus escombros a dieciocho personas. Conforme a una doctrina de la retribución que razonaba con rigor, y según la cual lo que a uno le sucede en la vida pone de manifiesto si es pecador o no (a los buenos les va bien; a los malos, mal), esos galileos masacrados y los jerosolimitanos que perecieron en el derrumbamiento tenían que haber sido evidentemente pecadores y tuvieron el destino que merecían. Se rechaza esta concepción: Está muy equivocado el que piense que esas personas que murieron de muerte violenta eran más pecadoras que todos los demás habitantes de Galilea y de Jerusalén. «Os digo que no; pero si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente.»

La universalidad de la exigencia de arrepentimiento y conversión, que se expresa con el ritmo del texto, se debe a la composición y ha sido elaborada hábilmente con ayuda de dos casos de la historia contemporánea sucedidos en Galilea y Jerusalén, es decir, se refiere intencionalmente a todo Israel[9]. Ahora bien, esto no puede ser una objeción contra la idea de que esta tradición se derive inmediatamente de Jesús. La mención, expresada paralelamente, de dos sucesos históricos, la teníamos también en la doble sentencia que habla de la reina del Sur y de los ninivitas (Mt 12,41s par). Más grave es la objeción de que Flavio Josefo, historiador judío, no mencione el incidente, políticamente muy importante, de la acción de Pilato en el templo contra los galileos que ofrecían sacrificios. Tal objeción no afecta al segundo caso, que habla del derrumbamiento de la torre junto al estanque Siloé[10]. Con ese incidente de la profanación del templo ¿no habrá una confusión con lo que sucedió el año 35 d.C., cuando Pilato cometió un acto de brutal violencia contra unos samaritanos en el monte Garizim, que era su monte sagrado?[11] ¿Habrá vinculado Lucas redaccionalmente ese incidente con el del derrumbamiento de la torre de Siloé? Ahora bien, el desgraciado accidente de Siloé, como punto de referencia concreto de la historia contemporánea, sugiere la autenticidad. Y la sugiere aún más el cambio de argumentación teológica en la postura de Jesús. Para él la muerte violenta de aquellos desdichados no es, ni mucho menos, el sello divino que manifiesta la vida errada de los pecadores, sino que es un aviso que exhorta a una conversión que debía haberse efectuado hace ya mucho tiempo. El aviso va dirigido a todos, por lo menos a todos los habitantes de Jerusalén. Sin embargo, la amenazadora posibilidad «Todos pereceréis igualmente» no habrá que referirla a la destrucción de la ciudad, sino al juicio vinculado con el definitivo

---

9. El paralelismo en la descripción de los dos casos queda un poco perturbado por el hecho de que en el primer caso algunos informan a Jesús, mientras que en el segundo caso Jesús toma el hilo del discurso. Reiser, *Gerichtspredigt,* p. 294-296, considera el primer caso como debido a la redacción de Lucas, y reconstruye así el comienzo de la sentencia: «Aquellos galileos cuya sangre mezcló Pilato con la de sus sacrificios, ¿creéis vosotros...?».

10. El desplome de la torre pudiera estar relacionado con la construcción de un acueducto, ordenada por Pilato. Véase Josefo, *Ant.* 18,60; *Bell.* 2,175.

11. Véase, a propósito, Josefo, *Ant.* 18,85-87. Merklein, *Gottesherrschaft,* p. 127 nota 223, rechaza que se tratara de una confusión. Blinzler, NT 2 (1958) 24-49 se esfuerza incluso por señalar la fecha del incidente, tratando de inventar una fiesta de pascua en la que Jesús no hubiera estado en Jerusalén. Esa reconstrucción temporal es problemática.

alborear del reino de Dios. Y, así, el *logion* encaja perfectamente en la predicación de Jesús acerca de la *basileia*.

De manera inauditamente impresionante describe Jesús las relaciones del hombre con Dios en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,10-14*a*):

> Dos hombres subieron al templo a orar; uno era fariseo y el otro, publicano. El fariseo se quedó de pie y oraba para sí de esta manera: Dios mío, te doy gracias porque no soy como muchos otros: ladrones, injustos, adúlteros; ni como ese publicano. Ayuno dos veces por semana y pago los diezmos de todo lo que gano. Pero el publicano, de pie y a cierta distancia, no quería ni siquiera levantar sus ojos al cielo, sino que golpeaba su pecho y decía: Dios mío, ten compasión de mí, que soy pecador. Os digo que éste bajó a su casa justificado, y el otro no.

Para comprender rectamente la parábola, que será quizás una de las que mejor encajan en su época, hay que tener en cuenta el vivo contraste que hay entre el comportamiento de esas dos personas: un comportamiento que determina su manera de orar. La extensa descripción del contenido de la oración del fariseo frente a los hondos suspiros del publicano corresponde a las pinceladas con que se pinta la postura externa del primero (se quedó de pie), en contraste con la timidez de la actitud del segundo (de pie y a cierta distancia — no levantaba sus ojos al cielo). La descripción no es una caricatura; hay que tomarla en serio. La distorsionaremos, si vemos denunciada en ella una supuesta arrogancia farisaica frente a la madura humildad del publicano[12]. Jesús no actúa como moralista[13]. Los juicios emitidos en la oración del fariseo corresponden al sentir general. Los publicanos eran considerados como estafadores y ladrones; los fariseos, como personas religiosas que merecían gran respeto. ¿Quién se atrevería a poner en duda el esmero y religiosidad con que procedían los fariseos, que hacían mucho más de lo que estaba preceptuado?[14] La confrontación adquiere toda su acritud por ser efectuada conscientemente por el fariseo, no inversamente: «como ese publicano». Podríamos creer que el fariseo es el personaje principal, pero el publicano es el que ofrece el ejemplo positivo. La parábola debe leerse como narración ejemplar. El fariseo y el publicano re-

---

12. En este sentido Jülicher, *Gleichnisreden* II, p. 607s, entendió mal la parábola.
13. Lo afirmamos con Linnemann, *Gleichnisse*, p. 149.
14. Sólo había que ayunar en el día de las expiaciones. Sólo había que pagar el diezmo de los ingresos obtenidos por los productos de la tierra y del pastoreo.

presentan al falso y al genuino protagonista. Da mucho que pensar que uno y otro se dirijan a Dios de la misma manera («Dios mío»), pero que la oración del fariseo sea introducida como un monólogo (oraba para sí, o se decía interiormente)[15].

El juicio del narrador de la parábola, es decir, de Jesús, que se formula en le v. 14*a*, no concuerda con la manera general de enjuiciar a los fariseos y los publicanos. Es un juicio que está en viva contradicción con esa manera general de sentir; la invierte. Como en la oración de esas personas se había invocado a Dios, se trata de una especie de veredicto divino. Es la respuesta de Dios a la oración de uno y otro. Esto es muy interesante tanto para la autoridad que Jesús tiene por su misión cuanto para ver cuál era su enfrentamiento con los fariseos. El enfrentamiento se basa en lo teológico; tiene supremamente sus raíces en una diferente imagen de Dios. Marcha justificado —declarado justo— a casa aquel que tiene conciencia ante Dios de ser pecador y que está dispuesto al arrepentimiento y la conversión. Y la justificación se le deniega a quien piensa que no necesita conversión. Esta fundamentación es teológica en sentido eminente, porque, según piensa Jesús, Dios es aquel de quien el hombre no puede disponer; Dios concede gratuitamente su amor con plena libertad.

De esta manera, en la narración ejemplar del fariseo y el publicano se enseña muy sutilmente la universalidad de la exigencia de conversión. El *homo religiosus,* en su trato acostumbrado con Dios, sucumbe al peligro de olvidar la indisponibilidad de aquel a quien él piensa servir. También él tiene necesidad de conversión. La parábola, con su crítica sutil, que se diferencia claramente de posteriores enfrentamientos con el fariseísmo, nos introduce en una cuestión medular de la predicación de Jesús. Además, la parábola muestra una gran convergencia con la actitud de Jesús ante los publicanos y los pecadores, a quienes llama a sentarse con él a la mesa. El «veredicto divino», emitido al final de la historia, confirma incluso esa comunión con los pecadores, haciendo ver que Dios la quiere[16].

---

15. Con Grundmann, *Lukas,* p. 350. Traduce de otra manera Jeremias, *Gleichnisse,* p. 139 (trad. cast., *Parábolas,* p. 172): «se situó visiblemente». Puesto que los monólogos son característicos de las parábolas de Lucas, como ha demostrado Heininger, *Metaphorik,* se encuadra perfectamente esta narración ejemplar. El monólogo dilucida en caso necesario una situación interior. Desde luego, el monólogo, como oración, adquiere un acento especial.

16. La forma pasiva en el v. 14*a* debe entenderse como un «pasivo divino» que

La exigencia del arrepentimiento y la conversión no pasa de ser —así podría pensarse— una exigencia peculiarmente abstracta, por muy enérgicamente que esté planteada. Sin embargo, esta impresión se suscita únicamente cuando se la considera de manera cuantitativa. Contemplado de manera puramente numérica, el imperativo «¡convertíos!» no aparece con frecuencia. No obstante, lo que Jesús quería ver realizado con la conversión, aparece de manera bien concreta en las enseñanzas que encontramos en el sermón de la montaña.

La relación del hombre con Dios fue definida de nuevo por medio de Jesús. El Padre Dios ofrece a todos, juntamente con el reino de Dios, la salvación. Pero precisamente el radicalismo del amor divino, tal como se manifiesta en la actividad de Jesús, es lo que pone al descubierto que los hombres son pecadores y, asimismo, que los hombres necesitan un nuevo comienzo, el arrepentimiento y la conversión. Esta exigencia, precisamente, incide también sobre aquellos que, por ser *homines religiosi,* creen que están seguros de Dios.

Perspectiva. La inmediatez de la demanda, cobijada en el amor, tal como se formuló de manera singularísima e irrepetible mediante la persona de Jesús, ese requerimiento —digo— podía sustituirse, no sobrepasarse, en la situación postpascual. La sustitución se efectuó mediante la palabra de Jesús, mediante el evangelio y los sacramentos.

Es muy significativa quizás la reinterpretación de la parábola del fariseo y el publicano, efectuada en Lc 18,14*b*: «Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.» Con esta *gnome* la parábola se convierte en máxima ética. No obstante, lo que interesa sin cesar es tratar de avivar la inmediatez del requerimiento. Claro que sólo a muy pocos cristianos carismáticos les fue dado hacer realidad o, al menos, expresar lo que S. Kierkegaard denominó la «simultaneidad» con la vida de Jesús[17].

---

describe, mediante una circunlocución, la acción de Dios. Sobre la forma semitizante de la parábola, véase Jeremias, *Gleichnisse,* p. 139 (trad. cast., *Parábolas,* p. 174).

17. Kierkegaard, *Einübung,* p. 57.

J. Blinzler, *Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus,* NT 2 (1958) 24-49; H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu,* en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien,* Düsseldorf 1968, p. 13-35; W. Marchel, *Abba, Père!,* Roma [2]1971 (vers. cast. *Abba, Padre,* Herder, Barcelona 1967); P. Hoffmann - V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral,* Friburgo 1975; H. Bald, *Eschatologische oder theozentrische Ethik?,* VF (1979) 35-52; F. Schnider, *Ausschliessen und ausgeschlossen werden,* BZ 24 (1980) 42-56; D. Zeller, *Gott als Vater in der Verkündigung Jesu,* en *Standing before God* (Miscelánea de homenaje a M. Oesterreicher), Nueva York 1981, p. 117-130.

2. *La actitud ante la Tora*

Torah significa literalmente «enseñanza», «instrucción». De la Tora, de la Ley de Moisés, tomaba el israelita, tomaba el pueblo de Israel las enseñanzas decisivas. La instrucción en la Ley y los profetas constituía el centro del culto divino en la sinagoga. En un lugar exaltado se encontraba en las sinagogas el cofre en el que se guardaba el rollo de la Ley. Jesús debió de preferir un espacio al aire libre como lugar para su predicación. Pero utilizaba también el culto divino de las sinagogas como punto de contacto para su predicación. Los evangelios nos han conservado a este respecto una reminiscencia histórica acertada, no sólo en relación con Nazaret (véase Mt 4,23; 9,25; 12,9; 13,54 y *passim*).

Ahora bien, es de esperar de antemano que Jesús adopte una actitud ante la Tora, se manifieste de manera directa o indirecta acerca de sus enseñanzas. Podemos presuponer que Jesús, por ser judío y por haberse criado y educado en una familia judía, conocía las enseñanzas de la Tora y también sus preceptos ceremoniales y las prescripciones levíticas de pureza ritual. Como él tenía decidida conciencia de haber sido enviado al pueblo de Israel, no podía menos de expresar lo que él pensaba. No poseemos una declaración fundamental de Jesús acerca de la Tora. Esto dificulta, claro está, el esclarecimiento de la cuestión y explica también que, entre los investigadores, haya concepciones dispares. A esto se añade el que ya desde muy pronto hubo controversias en las comunidades cristianas —las más antiguas comunidades fueron judeocristianas o mixtas de judeocristianos y paganocristianos— acerca de la recta comprensión de la Tora: «No penséis que vine para abolir la Ley o los profetas;

no vine para abolir, sino para cumplir» (Mt 5,17), y: «Más fácil es que el cielo y la tierra pasen, que dejar de cumplirse un ápice de una letra de la Ley» (Lc 16,17 par), actitudes que, por lo demás, se basan en posiciones diferentes[1].

El reinado de Dios es lo que también aquí permite un primer deslinde. En la sentencia de «los que toman por la fuerza», se contrapone ese reinado a la Ley y los profetas: «La Ley y los profetas llegan hasta Juan. Desde entonces el reinado de Dios...»[2] En lo que respecta a la comprensión de esta sentencia, lo único que nos interesa ahora es esa contraposición que nos dice que, mediante la cesura mostrada por Juan el Bautista y efectuada por Jesús, la Ley y los profetas han llegado a cierta terminación o, por lo menos, se ven ahora en una perspectiva nueva, perspectiva según la cual la Ley y los profetas deben contemplarse a partir de la *basileia*, pudimos averiguar que desde ahora ésta —y no (ya) la Ley— decide acerca del hombre según sea su apertura o su rechazo, y que es Jesús mismo a quien uno debe confesar, pero a quien también uno puede negar. Este reinado de Dios asigna a la Tora un puesto distinto. Desde luego, la Tora no ocupa ya un puesto central. La salvación está vinculada con el reinado de Dios, no con la Ley.

¿Qué habrá que hacer, entonces? ¿Habrá que deducir de la Tora lo que está exigido moralmente? Como lugar de entrada en la problemática elegiremos el decálogo. Las posturas con respecto al decálogo las encontramos en las antítesis del «sermón de la montaña» y en la conversación de Jesús con el hombre rico (Mc 10,17-27 par). Es característico que en cada caso se piense en algo que va más allá de cada uno de los preceptos del decálogo. No podemos decir absolutamente que se interprete la Tora, pero sí se la lleva más allá, se la ve a una luz nueva. Al hombre rico, que puede decir de sí que ha observado los mandamientos del decálogo, incluso desde su juventud, se le pide que venda sus bienes y siga a Jesús. Sea lo que fuere de los detalles históricos de esta historia de vocación, lo indudable es que se reconocen los mandamientos del decálogo, e incluso puede edificarse sobre ellos el llamamiento al seguimiento, el llamamiento individual y concreto, del que ya hemos hablado.

---

1. Mt 5,17, al yuxtaponer ambas sentencias, se esfuerza por considerar esta controversia como acabada. Y, así, desarrolla él su propia interpretación de la Ley. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 140-149; Barth, *Gesetzesverständnis*. A las palabras de Lc 16,17 se las ha llamado la sentencia judía del evangelio.

2. Véase anteriormente, p. 150s.

¿Qué hay de las antítesis? Aquí habrá que hacer un poco de labor exegética. Las seis antítesis contraponen en cada caso las enseñanzas de Jesús a un precepto del Antiguo Testamento. En las dos primeras se hace referencia claramente a un mandamiento del decálogo: ¡No matarás! ¡No cometerás adulterio! (Mt 5,21.27; véase Éx 20,13; Dt 5,17s). La cuarta está cerca del octavo mandamiento: ¡No darás falso testimonio!, pero no se cita tal mandamiento, sino que la antigua enseñanza dice así: «¡No jurarás en falso, sino que cumplirás tus juramentos al Señor!» (Mt 5,33)[3].

Parte de los investigadores no están dispuestos a atribuir a Jesús las antítesis, más exactamente: las enseñanzas de Jesús con su ropaje antitético, sino que ven radicado su origen en el judeocristianismo y en su confrontación con el judaísmo[4]. Precisamente por eso estarían en el Evangelio de Mateo. Se afirma además: en Lucas se encuentran, sí, las enseñanzas de Jesús, pero no con su ropaje antitético. Por ello, ese ropaje tendría que ser secundario. Sin embargo, esto último no se aplica a las tres antítesis antes citadas. No tienen absolutamente ninguna correspondencia en Lucas ni tampoco en relación con las enseñanzas de Jesús. Esto y también razones internas justifican para atribuir a Jesús al menos las dos primeras antítesis:

> Habéis oído que se dijo a los antepasados: ¡No matarás! Cualquiera que cometa homicidio será culpable ante el tribunal. Pero yo os digo que todo aquel que se enoje con su hermano, será culpable ante el tribunal.
>
> Habéis oído que se dijo: ¡No cometerás adulterio! Pero yo os digo que todo aquel que mira a una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio con ella en su corazón (Mt 5,21s.27s).

Las dos antítesis se hallan íntimamente relacionadas con el decálogo, porque corresponden a él sus tesis respectivas, que conservan incluso el mismo orden de sucesión del decálogo (quinto y sexto

---

3. No encontramos en el Antiguo Testamento una correspondencia literal. Véase, no obstante, Lev 19,12. Los LXX conocen el concepto de perjurio o juramento en falso *(epiorkia):* Sab 14,26-28; Zac 5,3; 1Esd 1,46.

4. Por ejemplo, M.H. Suggs, *The antitheses as redactional products,* en *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Festschrift H. Conzelmann), Tubinga 1975, p. 433-444; Broer, *Freiheit,* p. 110. E. Käsemann es propugnador vehemente de que estas antítesis se atribuyan a Jesús: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Gotinga 1960, p. 187-214, particularmente p. 206.

mandamiento). Su estructura formal lo confirma[5]. Las dos ofrecen una actitud concordante por principio, ante la Tora, cosa que hay que tener en cuenta. La fórmula de introducción «Habéis oído que se dijo, etc.» entiende el mandamiento del decálogo como una palabra que se dijo a los antepasados, por quienes no hay que entender a nadie más que a la generación contemporánea de Moisés que recibieron la Tora al pie del monte Sinaí. Queda reflejado, claro está, el proceso de mediación. Los que ahora oyen son los destinatarios de las palabras de Jesús. Conocen la promulgación de la Ley en el Sinaí. Oyeron hablar de ello en las lecturas de la Tora que se efectúan en el culto divino de las sinagogas. «Se dijo» (literalmente: «fue dicho») es un «pasivo divino» y define el mandamiento del decálogo como palabra de Dios. Pero Jesús contrapone a esto su «pero yo os digo», que expresa autoridad. A propósito del extenso debate exegético que se ha entablado acerca de estas fórmulas, habrá que recordar que las expresiones «se dijo», «pero yo digo», se utilizaban, sí, en la enseñanza en las escuelas rabínicas, pero que un rabí se limitaba siempre a contraponer su concepción a la opinión de otro, y para ello fundamentaba su propia concepción en una palabra de la Escritura. Jamás, en cambio, enfrentaba su propia opinión con la palabra de Dios[6].

La primera tesis contiene no sólo el quinto mandamiento del decálogo, sino también las enseñanzas que se dan sobre cómo hay que proceder con el homicida: será culpable ante el tribunal. En la Tora se leía también que el que mataba con premeditación había de ser muerto (Éx 21,12; Lev 24,17; Núm 35,16ss)[7]. Es evidente el carácter judicial de esta afirmación. Se habla del juicio secular. La actitud de Jesús suena también a judicial. Si Jesús somete ya a juicio la cólera, ese juicio podrá referirse ahora únicamente al juicio divino. Puesto que la cólera no es una materia de la que se pueda acusar en un juicio terreno, no habrá que creer que se pida ahora para ella un castigo muy severo. No se sopesan y contrastan aquí veredictos, sino que se trascienden las enseñanzas de la Ley. Lo que esa sorprendente argumentación quiere conseguir es la superación

5. Están introducidas en cada caso por *pas*, seguido de participio presente.

6. Véase E. Lohse, «Ich aber sage euch», en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift J. Jeremias), Gotinga 1970, p. 189-203; Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 151s.

7. Según M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966, p. 126-131, la sentencia de castigo se basa en una tradición interpretativa targúmica.

de la manera legalista de pensar y obrar. Las enseñanzas de la Ley permanecen intactas. Pero el hombre, en todo su ser, debe hacerse mejor. La conducta legalista sería insuficiente. Tan sólo como antítesis de esa tesis, adquieren las enseñanzas de Jesús su matiz particular. Separadas de esa tesis, las enseñanzas serían casi triviales y tendrían muchos paralelos en el judaísmo y en el helenismo. Pero así se convierten en afilada espada. También el nombre de hermano adquiere su pleno sentido. En efecto, la fraternidad no nace únicamente de que se renuncie a matarse el uno al otro.

Tal vez la segunda antítesis exprese más marcadamente todavía la cuestión fundamental. Pero aquí no se prevé primeramente —como en la primera— una acusación penal, sino que se determina una realidad judicial. No hay que olvidar que, según Lev 20,10, para el caso de adulterio estaba prevista la pena de muerte. En el derecho judío se había determinado minuciosamente cuándo se cometía adulterio, a saber, cuando un hombre tenía relaciones sexuales con la mujer o la prometida de otro hombre; cuando esa mujer era judía; cuando ambas partes habían alcanzado determinada edad... Jesús, nuevamente, no se interesa por el castigo que se vaya a aplicar, sino por la bondad del hombre en toda su existencia. Se comete adulterio «en el corazón», si se mira a la mujer de otro para codiciarla. La formulación se basa en el tenor del noveno mandamiento: «No codiciarás la mujer de tu prójimo» (Éx 20,17). También esto es un proceso que otros no pueden controlar. No habría que desacreditar esa enseñanza como «supermoral judía»[8]. Jesús sale también en defensa de las mujeres que —sobre todo cuando eran pobres— estaban expuestas al acoso por parte de los amos de las familias ricas.

Retengamos como primera observación: en su actitud ante la Tora, Jesús ataca los comportamientos legalistas. El hecho de encolerizarse y de dirigir una mirada adúltera tienen ya, en su función antitética, una importancia que va más allá de esos actos. Lo que se tiene como objetivo es la afirmación y aceptación amplia de la exigencia divina: una aceptación que implica también a la voluntad humana. Vemos lo que, para Jesús, se reconoce detrás de la Tora o a través de ella: la voluntad de Dios.

Una orientación parecida muestra también la enseñanza de la cuarta antítesis. Aunque contemos con que el ropaje antitético sea secundario, la enseñanza conserva su encarecimiento, que se orienta

8. Así, E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute,* Berna 1959, p. 83.

también hacia lo indiviso que debe ser el acto moral. Se trata de la problemática de la verdad y de la mentira... Jesús prohíbe jurar. Pero tiene que quedar claro de qué manera tan radical se exige la veracidad.

En este caso, la enseñanza de Jesús la encontramos también en la Carta de Santiago y sospechamos incluso que en una versión algo más antigua que en Mt 5,33-37: «Ante todo, hermanos míos, no juréis ni por el cielo ni por la tierra ni con ningún otro juramento; antes bien, sea vuestro sí, sí, y vuestro no, no, para que no caigáis bajo juicio» (Sant 5,12).

Mt 5,33-37 nos ofrece, además del ropaje antitético, algunas razones para no jurar por el cielo o por la tierra, y señala también otras fórmulas de juramento (por Jerusalén, por la propia cabeza). Sobre todo, Mateo formula la prohibición de manera algo distinta: «Sea vuestro sí un sí, y vuestro no, un no. Lo que pasa de ahí, viene del maligno.» También esta formulación podría ser secundaria[9]. Pero en su estructura fundamental coincide con Sant 5,12.

El presupuesto para la prohibición de jurar es, además de la santidad del nombre de Dios, además de la idea de no abusar del nombre divino, la intuición de que el hombre está siempre en presencia de Dios, de que la mirada de Dios lo penetra, y no sólo cuando el hombre le invoca específicamente. El juramento es un acto de invocar a Dios poniéndole por testigo. Puesto que el hombre debe vivir en esa presencia viva de Dios, el juramento es superfluo y se puede prescindir de él; más aún, es un acto que va contra la presencia de Dios.

El pensamiento jurídico había creado escapatorias. En el derecho judío se hacía distinción entre fórmulas de juramento obligatorias y fórmulas menos obligatorias. Con las fórmulas «por el cielo, por la tierra» Jesús cita probablemente dos ejemplos de juramento que se consideraban menos obligatorios. Por la fundamentación teológica que Jesús da al juramento, se diferencia de las declaraciones críticas de algunos filósofos acerca del mismo. Plutarco

---

9. El doble «sí» o «no» no tiene fuerza de juramento en el judaísmo contemporáneo, como se ha pensado algunas veces. Pero la formulación: «Sea vuestro sí un sí, etc.» es más clara. A propósito del doble sí - no, véase E. Kutsch, *«Eure Rede aber sei ja, ja, nein, nein»*, EvTh 20 (1960) 206-218, y 2Cor 1,17s. La referencia al juicio en Sant 5,12 concuerda con la primera antítesis (Mt 5,21). Hablar del mal, incluso en el sentido personal del maligno, es una de las maneras de hablar preferidas por Mateo.

opina que el juramento, como coacción espiritual que es, no es cosa propia de un hombre libre[10]. La Iglesia tuvo siempre dificultades con la prohibición de jurar. Se eludían las enseñanzas de Jesús con el pretexto de que él había querido únicamente ponernos en guardia contra el abuso del juramento. Cala más hondo la concepción de que el volver a permitir el juramento tiene en cuenta, más aún, descubre supremamente la culpabilidad y falta de veracidad del hombre[11]. Por su radicalismo, las exigencias que crean problemas se remontan inequívocamente a Jesús.

En la Tora se han previsto los juramentos. Dt 6,13 ordena que se jure únicamente en nombre de Dios. Lev 19,12 advierte seriamente contra el juramento que se hace para engañar. Los profetas reprueban el uso del juramento con ligereza (Jer 5,2; Zac 5,3s; Mal 3,5). Núm 5,11-31 describe el juramento que debe prestar la mujer sobre la que recae sospecha de adulterio, la ley sobre el juramento por celos, que iba asociado incluso con un sacrificio. Naturalmente, Jesús, con su prohibición del juramento, se sitúa por encima de todas esas posibilidades. Sin embargo, desde este punto de vista, no se puede sistematizar en una fórmula la actitud de Jesús ante la Tora. En cierto sentido, Jesús continúa la línea crítica de los profetas, pero le da mayor rigor. Sería absurdo decir que él, con su prohibición de jurar, hubiera querido suprimir el mandamiento de la Tora que prohibía jurar en falso. Pero Jesús supera y rebasa esa prohibición, al ver al hombre situado inmediatamente en la presencia de Dios. Jesús confronta a sus oyentes con la voluntad de Dios. Pero no podemos negar que sus enseñanzas estaban en condiciones de originar provocativamente consecuencias que tenían que afectar a la Tora misma.

Es extraordinariamente crítico un *logion* que se refiere a las prescripciones de la Ley en materia de pureza cultual o levítica. Lucas no lo trasmite ya, porque era importante sobre todo en el

---

10. *Quaest. Rom.* 44. Véase Epicteto, *Ench.* 33,5. Es ambigua la imagen que tenemos de los esenios. Según Josefo, *Bell.* 2,135; véase *Ant.* 15,371, rechazaban toda clase de juramentos, pero según *Bell.* 2,139 pronunciaban «horribles juramentos» al hacer su ingreso en la comunidad. Filón, *Quod omnis probus liber est* 84, estima el rechazo que los esenios hacían del juramento como prueba de su amor a Dios. Dam 9,8ss; 15,1ss; 16,7ss da por supuesto el jurar, siempre que se observen ciertas cautelas.

11. Véase B. Häring, *Das Gesetz Christi,* Friburgo [5]1959, p. 760 y 1294 (trad. cast., *La ley de Cristo,* 3 vols., Herder, Barcelona [6]1970); D. Bonhoeffer, *Nachfolge,* Munich [14]1983, p. 111.

horizonte judío. Mc 7,15 / Mt 15,11 lo ofrecen, pero Mt lo hace en forma atenuada y secundaria. «No hay nada fuera del hombre que entrando en él pueda contaminarle; pero las cosas que proceden de adentro del hombre son las que contaminan al hombre.» En el contexto marquiano, el *logion*, que en otro tiempo debió de trasmitirse solo, está referido a los preceptos sobre los alimentos. Mateo acentuó esa referencia, introduciendo la siguiente fórmula: «No es *lo que* entra *en la boca* lo que contamina al hombre.» Suponemos que a esta frase fundamental le correspondió originalmente un extenso significado[12].

La estructura del *logion*, que es la de paralelismo antitético, indica que el énfasis recae sobre su segunda mitad, es decir, que se recalca qué es lo que constituye la verdadera impureza. La maldad, que procede del hombre y se plasma en palabras y hechos malvados, es lo que crea la verdadera impureza. En comparación con ella, la impureza cultual carece de importancia.

La idea de que el hombre que se acerca a Dios en el culto divino tiene que purificarse, desempeña un papel importante en el Antiguo Testamento y también en otras religiones. Las impurezas que el hombre atrae sobre sí no aparecen únicamente por medio del pecado, sino también por el contacto con personas, animales, objetos, cosas, a los que se considera impuros. El efecto expiatorio para suprimir esas impurezas lo tienen los lavatorios rituales, tal como se practicaban corrientemente en el templo. Puesto que la forma sacerdotal de vida era considerada como ejemplar por los fariseos y los esenios, podemos partir de que los esfuerzos por esa pureza ritual se habían intensificado en tiempo de Jesús. El hecho de que en la *Mišnah*, que es más tardía, se hayan dedicado doce tratados a las cuestiones de la pureza, nos permite sacar conclusiones sobre lo que se practicaba antes del año 70 d.C. Aunque en el centro de las prescripciones relativas a la pureza que figuran en el libro del Levítico, se hallan aquellas palabras: «Comportaos santamente y sed santos, porque yo soy Yahveh, vuestro Dios» (20,7), es obvio que esas prácticas pudieran tener como consecuencia una piedad y devoción exterior que estimase en más los actos externos de la religión que la esencia interna. Aquí intervinieron ya los profetas con su crítica: «¡Lavaos, limpiaos! ¡Quitad la maldad de vuestras obras de delante

12. Está descaminado Jeremias, *Theologie* I, 203 (trad. cast., *Teología* I, p. 246), cuando interpreta la frase como advertencia contra los pecados de la lengua.

de mis ojos!» (Is 1,16)[13].Los lavatorios, si uno no se aparta de la maldad, carecen de sentido.

El *logion* de Jesús es objeto de discusión en cuanto a su autenticidad y a su significación. Algunos desearían negar que fuera de Jesús, aduciendo que algunas comunidades cristianas más tardías no hubieran reincidido en una práctica un tanto rigurosa de la Tora, si hubieran recibido de Jesús esta enseñanza[14]. Claro que observamos con bastante frecuencia que las enseñanzas radicales de Jesús no se observaban con su radicalismo. Además, conocemos muy poco el judeocristianismo palestinense de la primera época. Asimismo, se suscita la pregunta: ¿En qué sentido crítico hay que entender el *logion* de Jesús?

Según D. Flussen[15], Jesús critica a los fariseos y lo hace de una manera que corresponde a la crítica nacida desde dentro del judaísmo. Cita la AsMoi 7,3-10, donde se critica a los fariseos por sus actos de inmoralidad: «Sus corazones, sus manos realizan cosas impuras; su boca habla cosas grandes. Dicen, además: No me toques, para no hacerme impuro.» Según Klostermann[16], Jesús no sacó las últimas consecuencias de su propia palabra. Por el contrario, C.G. Montefiore[17] piensa que la palabra de Jesús suprimiría la pureza ritual y sería una de las declaraciones más importantes en la historia de la religión. Más lejos va todavía Haenchen[18], quien afirma que Jesús estaría en irreconciliable oposición con buena parte de la Tora. Su Dios sería un Dios extraño y nuevo.

La verdad estará en el justo medio. No sabemos ya en qué ocasión se hizo declaración crítica. En realidad, la afirmación de Jesús cuestiona el sentido mismo de la pureza cultual. Pero el acento recae en la afirmación de cuál es la verdadera impureza: la impureza moral. La enseñanza de Jesús, al dirigir la atención sobre el carácter central del acto moral, concuerda con lo que hemos averiguado hasta ahora en nuestro estudio. Jesús, con su crítica de una moral y

13. Un ejemplo de esta devoción puramente material lo tenemos en el texto de una oración sumeria dirigida a Marduk: «¡Límpieme el tamarisco, líbreme la hierba, borre mi pecado la pulpa de la palma, etc.!» En H. Wildberger, *Jesaja* I, Neukirchen 1972, p. 46.

14. Por ejemplo, S. Schulz, *Die neue Frage nach dem historischen Jesus,* en *NT und Geschichte* (Festschrift O. Cullmann), Zurich 1972, p. 33-42, concretamente p. 39-41.

15. *Jesus,* p. 45.

16. *Markusevangelium,* p. 70.

17. *The Synoptic Gospels,* Londres [2]1927, p. 152s.

18. *Weg,* p. 266.

de una piedad formalista y legalista, desarrolla esa polémica. No habría pensado en una abolición fundamental de la pureza cultual. Jesús interviene allá donde ve deformada la esencia de la fe en Dios. Las actitudes que él adopta, las adopta con este fin específico. Como judío, se muestra al principio un poco reservado ante la invitación que le hace el centurión pagano. Al sentarse a la mesa con pecadores y publicanos, Jesús está dispuesto a menospreciar las prescripciones rituales. En su trato con esas personas, Jesús —sin ningún lugar a duda— contrajo impureza cultual. Pero aceptó las consecuencias.

La actitud de Jesús ante el sábado confirma esta manera de ver las cosas. El mandamiento del sábado, un mandamiento del decálogo, exigía con rigor el descanso sabático (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15). Las razones que se dan son diferentes. Según Éx 20,11, la razón es que Dios descansó en el séptimo día de la creación; según Dt 5,12-15, la razón es que los israelitas fueron liberados de la servidumbre de Egipto. El Antiguo Testamento no habla de cualesquiera actos de culto que haya que realizar en sábado. En tiempo de Jesús, el pueblo se congregaba en la sinagoga el sábado para el culto divino. El sábado se consideraba como el día que pertenece a Yahveh[19]. Principalmente se había determinado con minuciosa casuística en qué consistía el descanso sabático. No estamos informados detalladamente sobre los pormenores de las interpretaciones farisaicas del sábado en aquel tiempo. Las interpretaciones esenias las conocemos ahora por el Documento de Damasco. En él no sólo se señalan los trabajos que estaban prohibidos, sino que además se prescribe el número de pasos que se podía dar, lo relativo a la preparación de las comidas, y muchas otras cosas (Dam 10,14-18)[20]. La Tora farisaica sobre el sábado habrá que imaginársela como estrecha y rigurosa, aunque algo más abierta en comparación con la de Qumrán. Según Act 1,12, el camino de Jerusalén al monte de los Olivos correspondía a la distancia que estaba permitido andar en sábado. No se permitía prestar asistencia a los enfermos en día de sábado. De este punto arranca la crítica de Jesús contra el sábado.

---

19. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose,* Gotinga 1964, p. 42, lo deduce de la interpretación del año sabático. Sobre el genuino sentido de la fiesta del sábado, el Antiguo Testamento no hace ninguna declaración en ninguna parte.

20. Dam 11,13s prohíbe en sábado prestar ayuda al ganado en el parto. Y cuando la hembra tiene su cría y ésta cae en un hoyo o en una cisterna, prohíbe sacar de allí a la cría recién nacida. Lc 14,5 se opone a esto, suponemos que basándose en una opinión de los fariseos.

En los evangelios se trasmiten varias curaciones obradas por Jesús en día de sábado, es decir, otras tantas transgresiones del sábado (Mc 2,23-28 par; 3,1-6 par; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,9ss; 9,14ss). Aunque sea difícil reconstruir cada uno de esos casos en particular, sin embargo esa extensa tradición ha conservado fielmente este importante rasgo de la actividad de Jesús. Sobre todo, tenemos una palabra de Jesús muy significativa, que justifica la crítica que él hacía del sábado: «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). El acento «ilustrado» de esta razón indujo quizás a Mateo y a Lucas a no aceptar el *logion,* así como también hubo comunidades judeocristianas que tuvieron dificultades con la actitud crítica de Jesús ante el sábado[21]. Ambas cosas garantizan que estamos aquí sobre una huella totalmente genuina.

Jesús no pensó, ni mucho menos, en abolir el sábado. Lo que él se propone es devolver al sábado su destino adecuado, que él ve radicado ya en el orden de la creación. Que el sábado se hiciera para el hombre: eso designa nuevamente una acción de Dios, en este caso su acción creadora, que Jesús restaura en el tiempo escatológico. «Para el hombre» significa que el sábado, como día de Yahveh, está orientado precisamente hacia la salvación del hombre. Rehusar una curación en día de sábado significaría ir contra la salvación del hombre y, por tanto, contra la voluntad de Dios. En forma intensa aparece esta posición en una confrontación a propósito del sábado, en la sinagoga, donde Jesús plantea a sus críticos la pregunta de si es lícito hacer el bien o hacer el mal en día de sábado, salvar una vida o matar (Mc 3,4). También estas palabras, con toda su acritud, corresponden muy bien a Jesús. Asimismo, el episodio en que los discípulos pasan por unos sembrados y cortan espigas —suponemos que porque tienen hambre— y son defendidos por Jesús contra las críticas que se les hacen, ha debido de conservar con su originalidad un memorable recuerdo (Mc 2,23ss)[22]. La crítica no se refiere a la sustracción de algo que se necesita para calmar el hambre —según Dt 23,26 esa sustracción estaba permitida—, sino al hecho de arrancar espigas, interpretado como trabajo de recolección de cosecha y que, según las ideas de los críticos acerca del sábado, supondría un quebrantamiento del descanso sabático[23].

21. Véase Rordorf, *Sonntag,* p. 80-87.
22. Véase Roloff, *Kerygma,* p. 58.
23. ¿Procedió el reproche de campesinos con ideas farisaicas? Así piensa Haenchen, *Weg,* p. 122.

Jesús lo que fustiga es el enfoque anormal que se da a la Tora. Las ideas legalistas corren peligro finalmente de dar mayor valor a la apariencia externa que a la sustancia. En este sentido, Jesús da su justo valor a la Tora frente a los que pretendían interpretarla. Lo hace así en relación con aquel mandamiento del decálogo: ¡Honra a tu padre y a tu madre! Según la auténtica concepción judía, el honrar a los padres comprendía la obligación de cuidar de su sustento. Las interpretaciones contemporáneas habían inventado la posibilidad de sustraerse a esa obligación haciendo que la parte que correspondía a los padres se declarase ofrenda dedicada al templo, y eso se declaraba mediante la fórmula del juramento «corbán» (= ¡Sea don consagrado!). Esta práctica la rechaza Jesús con la mayor vehemencia (véase Mc 7,9-13 par). Claro está que la práctica del «corbán» debió de ser objeto de discusión en el judaísmo contemporáneo[24].

En la segunda antítesis, las declaraciones que hace Jesús con respecto al matrimonio no se ajustan a la Ley. En esa antítesis Jesús afirma que la unión entre el hombre y la mujer en el matrimonio debe ser plena y sin reservas, y debe fundarse en el amor recíproco. Claro que la formulación era negativa y se orientaba a la descripción concreta de lo que era el adulterio. Afirmaba que el adulterio, la infidelidad conyugal, tiene sus raíces en el ámbito de los pensamientos, en el hecho de dirigir ya una mirada codiciosa. Muy significativamente las palabras se dirigen al marido.

Tenemos también otras palabras de Jesús que se refieren al matrimonio. Hablan de su indisolubilidad, y se vieron enmarcadas pronto en pensamiento jurídico. Habrá que liberarlas, ante todo, de ese marco. Su reconstrucción no es tampoco sencilla. Se nos ofrecen dos versiones, que son objeto de discusión.

Todo aquel que repudia a su mujer (a no ser en caso de fornicación), la hace cometer adulterio. Y cualquiera que se casa con una mujer repudiada, comete adulterio (Mt 5,32).

Todo aquel que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio. Y cualquiera que se casa con una mujer repudiada por el marido, comete adulterio (Lc 16,18).

Podemos dejar a un lado, como adición secundaria, la cláusula de la fornicación (puesta entre paréntesis por nosotros), que apare-

24. La *Mišnah* prevé la anulación del voto de corbán (Ned 9,1). ¿Tuvo esto aplicación antes del año 70?

ce en Mateo. Esa cláusula indica cómo va aflorando el pensamiento jurídico[25]. Por lo demás, tendríamos la impresión de que Mateo es más judío y, por tanto, más original. Pues su texto tiene en cuenta aún más la posibilidad que en el judaísmo le corresponde únicamente al marido de disolver el matrimonio o de repudiar a la mujer entregándole un certificado de divorcio[26]. La posición privilegiada del marido se manifiesta principalmente en que él no podrá nunca quebrantar el propio matrimonio; sólo un matrimonio ajeno. Las relaciones sexuales con personas solteras no se consideraban adulterinas sino en el caso de la mujer, nunca en el caso del marido. Esta mentalidad jurídica se basaba en la idea de que la mujer era propiedad del marido y que, por tanto, el hombre que invadía un matrimonio ajeno cometía un delito contra la propiedad de otro. La prohibición de Jesús de repudiar a la mujer significa primeramente un enorme desmantelamiento de los privilegios jurídicos del marido y una protección, igualmente enorme, de los derechos de la mujer, sobre todo si tenemos en cuenta que bastaban razones ridículas para darle a una mujer certificado de divorcio. Se atribuye al rabí Aqiba la declaración de que él repudiaría a su mujer, si encontrara otra más guapa. Ciertamente, el marido estaba obligado a indemnizar financieramente a la repudiada. No obstante, Jesús afirma clarísimamente en la primera mitad de la sentencia la responsabilidad y la culpa del marido.

Si esa primera mitad de la sentencia está caracterizada por la protección de la mujer, que al ser repudiada y despedida de casa, cae fácilmente en la miseria social, sin embargo la segunda mitad, que prohíbe casarse con una mujer repudiada, es de índole muy distinta. Se socorrería a una mujer repudiada, si alguien volviera a casarse con ella. La prohibición presupone de algún modo un ordenamiento del matrimonio. La lástima es que no se puede definir ya cómo Jesús concibió ese ordenamiento, por el carácter de aforis-

---

25. Véase G. Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 165s. Parece que el *logion* ha adquirido también matices jurídicos en Mc 10,11s, donde la prohibición de repudiar se hace también extensiva a la esposa. Suponemos que aquí se han tenido en cuenta circunstancias jurídicas no judías, posiblemente romanas.

26. Se declaran en favor de Mt: Merklein, *Gottesherrschaft,* p. 257s; Berger, *Gesetzesauslegung,* p. 596s, quien incluye hasta la cláusula de la fornicación; Hübner, *Gesetz,* p. 46s (sólo 32*a*); Schulz, *Q.*, p. 116s; en favor de Lc: Baltenschweiler, *Ehe,* p. 68; Bultmann, *Geschichte,* p. 140; Fitzmyer, *Divorce,* p. 200-202; Schnackenburg, *Ehe,* p. 415s. Las razones filológicas hablan más bien en favor de Lc. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 165s.

mos que tienen sus declaraciones. Probablemente Jesús pensó —lo mismo que en el caso del sábado— en el orden establecido en la creación, de tal manera que la argumentación que figura en Mc 10,6-9 par pudiera haber conservado una acertada reminiscencia[27]. Pero hay que tener también en cuenta que la finalidad de estas palabras es la readmisión de la mujer repudiada[28].

Si no resulta demasiado posible condensar en una fórmula la actitud de Jesús ante la Tora, sin embargo nos ayudará mucho comprobar que ahora se proclama el reino de Dios; que lo supremo y relevante para la salvación no es ya la palabra de Ley, sino la palabra acerca del reinado de Dios, proclamado por Jesús. En concreto, las declaraciones de Jesús acerca de la Tora son muy variadas. Jesús podrá dar nuevo vigor a las enseñanzas de la Tora frente a interpretaciones que la desfiguraban, como en el caso del cuarto mandamiento. Pero podrá también criticar vivamente algunas de sus partes —en conexión también con la Tora vivida— como en el caso de los mandamientos de la pureza levítica. Como Jesús enjuicia siempre en relación con algo específico, no podemos afirmar fundamentalmente que él hubiera tenido interés en abrogar la Tora o partes de la misma. Pero su visión de la voluntad de Dios le conduce más allá de las enseñanzas de la Tora. En todo ello son decisivas, principalmente, dos observaciones. En primer lugar, a Jesús le interesa que el hombre llegue a ser bueno en su totalidad. La actitud legalista, que debe ser superada, empequeñece la voluntad de Dios. Puede incluso apartar de Dios, como se ilustra intuitivamente en la parábola del fariseo y el publicano. En todo ello, Jesús confía en que el hombre, en libre armonía con la voluntad de Dios, haga el bien, no por hallarse bajo la coacción de una ley que le amenaza con sanciones. Esto se aplica también a las enseñanzas de Jesús acerca del matrimonio. La prohibición de disolver el matrimonio no debe entenderse tampoco con arreglo a leyes, en el sentido que acabamos de indicar. Claro está que esto no quiere decir que tales enseñanzas no deban tomarse en serio, sino todo lo contrario: que hay que asentir a ellas con un asentimiento integral.

Por otro lado, la actitud de Jesús ante la Tora está orientada

---

27. También en Qumrán se fundamenta el carácter monógamo del matrimonio haciéndose referencia a Gén 1,27 (Dam 4,21). La tradición sinóptica podría ser dependiente, en este punto.

28. Era problemática, según el derecho judío, la readmisión de una esposa que hubiera cometido adulterio. En razón de dicho problema se habría introducido en Mt la cláusula de la fornicación.

hacia la salvación del hombre. Las concepciones de la Ley que contradicen a ello, las rechaza Jesús como menospreciadoras del hombre. El hombre no debe convertirse en el esclavo del sábado; la mujer debe ser liberada del dominio esclavizador por parte del hombre. Estos ejemplos, con seguridad, pueden trasferirse a otros casos. Es verdad que no se declara que el hombre sea autárquico. Sigue estando ligado a una enseñanza positiva. Pero más tarde tendremos que preguntarnos por una suma de la ética de Jesús, que abra espacios libres para los actos morales.

La ambivalencia en la actitud de Jesús ante la Tora se reconoce también en el hecho de que no se obligue a los discípulos al estudio de la misma[29]. Jesús acepta la prescripción sobre la lepra, que reconoce la autoridad del sacerdote en esta materia (Mc 1,44),y protesta con suma vehemencia contra el mercado para los sacrificios instalado en el templo. Jesús imparte también enseñanzas sin basarse en la Ley y sin preocuparse de si esas enseñanzas entran en conflicto o no con la Ley. De ello trataremos en la sección siguiente.

Perspectiva. Se comprende que la cuestión acerca de la Ley fuera de más acuciante actualidad en las comunidades judeocristianas que en las paganocristianas. Hubo muchas controversias en el cristianismo en torno a la cuestión de la Ley. El llamado concilio apostólico fue convocado sobre todo a causa de esta problemática (Act 15; Gál 2,1-10). Claro que, en este punto, hay muchas cosas que permanecen para nosotros en la oscuridad de la historia. ¿Durante cuánto tiempo debió de seguir practicándose la circuncisión en las comunidades judeocristianas? Asimismo, la celebración del sábado no dejó paso sino paulatinamente a la celebración del día del Señor. Una prueba temprana de la celebración del día del Señor nos la ofrece Ap 1,10. Con la guerra de los judíos, en los años 66-70 de nuestra era, y con sus consecuencias cambió todo el panorama. No sólo se vino abajo el Estado judío, sino que además el judeocristiano dejó de existir. Es verdad que oímos hablar todavía de la emigración de la comunidad jerosolimitana a Pela *(Pella)*, en Transjordania, que tuvo lugar poco tiempo antes de que el cerco del asedio romano se cerrara en torno a Jerusalén. Sabemos también que esos restos ju-

29. Esta peculiaridad resalta especialmente cuando tenemos en cuenta lo importante que era para los monjes de Qumrán el estudio de la tora. Véase 1QS 6,6-8: «En el lugar donde se encuentren diez, no debe faltar una persona que, día y noche, esté estudiando la Tora, relevándose unos a otros...».

deocristianos se diluyeron entre las sectas ebionitas. Luego desaparece todo vestigio. Con la desaparición del judeocristianismo se perdió para el cristianismo y para la Iglesia una parte esencial. Esta pérdida no nos exime de la acuciante cuestión, que hoy día vuelve a aparecer más intensamente en la conciencia, acerca del terreno judío en que nació el cristianismo.

Hay también otro problema que es muy importante. Si Jesús quiso superar el pensamiento legalista y quiso movilizar para el bien moral al hombre en su totalidad, con todas sus energías exteriores y espirituales, lo cierto es que las estructuras legalistas han surgido en nuevas formas. Las categorías jurídicas penetraron ya —como vimos— en las tradiciones acerca de Jesús. En la Iglesia se desarrolló el derecho canónico. Una tarea eminente consistiría en esclarecer y hacer plausibles los presupuestos de ese derecho canónico o eclesiástico. Una tarea pastoral eminente consistiría en impedir que, también en lo que respecta al derecho canónico, dominara en la Iglesia el pensamiento y la conducta legalistas. Es algo que iría contra el espíritu de Jesús. Al fin de cuentas, la existencia del derecho canónico viene a sellar el hecho de que la Iglesia es una sociedad de pecadores, en la cabeza y en los miembros. Los pecadores se salvan únicamente por la misericordia de Dios.

Bibliografía

G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en G. Bornkamm y otros autores, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen ²1961, p. 54-154; W. Rordorf, *Der Sonntag*,Zurich 1962 (trad. cast., *El domingo*, Madrid 1971); E. Lohse, *Jesu Worte über den Sabbat*, en *Judentum-Urchristentum-Kirche* (Festschrift J. Jeremias), Berlín ²1964, p. 79-89; H. Baltensweiler, *Die Ehe im NT*, Zurich 1967; H. Greeven, *Ehe nach dem NT*, NTS 15 (1968-1969) 365-388; W. Paschen, *Rein und Unrein*, Munich 1970; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem NT*, en *Schriften zum NT*, Munich 1971, p. 414-434; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973; J.A. Fitzmyer, *The Matthean divorce texts and some new Palestinian evidence*, TS 37 (1976) 197-226; J.P. Meier, *Law and history in Matthew's Gospel*, Roma 1976; U. Luz, *Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus*, ZThK 75 (1978) 398-435; G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt*, ZNW 69 (1978) 36-72; I. Broer, *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes*, Stuttgart 1980; H. Venetz, *Theologische Grundstrukturen in der Verkündigung Jesu?*, en *Mélanges D. Barthélemy*, Friburgo de Suiza-Gotinga 1981, p. 613-650.

3. *Enseñanzas concretas*

Jesús da también enseñanzas concretas, independientemente de la Tora, más aún, sin que al parecer se preocupe de lo que diga la Tora a ese respecto. Eso está relacionado con la autoridad con que obra Jesús. Aunque lo que él dice no pretenda entenderse como una ley nueva, sin embargo es una enseñanza que debe tomarse en serio y que apela a la responsabilidad de la persona que le escucha. Hay seriedad en su palabra, porque él habla con autoridad. Pero también esa seriedad se indica por el hecho de que la palabra de Jesús, y precisamente también sus enseñanzas morales, se hallan en el contexto de su proclamación de la *basileia*. La *basileia* es lo definitivo. Es el orden nuevo y salvador de la salvación liberadora. Pero quiere ser prolépticamente visible y eficaz no sólo en las curaciones que por medio de él se obran en enfermos, sino también, y principalmente, por el hecho de que los hombres acepten su palabra, hagan que su vida cambie y permitan que a través de su vida y de sus actos se sientan ya los efectos del nuevo orden. En todo ello, está claro desde un principio que no basta comprender lo «razonables» que son sus enseñanzas para aceptarlas. El que reflexione con serenidad acerca de las enseñanzas de Jesús confesará que esas enseñanzas, practicadas por muchos, pudieron cambiar el mundo. Si las medimos por las normas del viejo orden, nos parecerán poco razonables e incluso estúpidas en algunas cosas. Tan sólo cuando se acepta y afirma la predicación de Jesús acerca de la *basileia*, cuando se da un «sí» de aceptación del nuevo orden, puede uno aceptar supremamente esas enseñanzas. Lo que en las enseñanzas morales de la predicación de la *basileia*, medido por las normas del viejo orden, aparece como necio, es lo que constituye lo escandaloso de la palabra de Jesús. El nuevo orden se mide por la norma de la absolutidad. Ahora bien, lo absoluto, todo lo que se ajusta a las normas de la absolutidad, es *eo ipso* un sacrificio (S. Kierkegaard)[1]. Sobre todo, aquel que exponga y viva la enseñanza se convertirá, él mismo, en escándalo, y posiblemente también en sacrificio.

Las enseñanzas de Jesús, que hemos de entresacar de las composiciones de discursos efectuadas por los evangelistas (sermón de la montaña, discurso del llano), se nos presentan en su forma que es ya suficientemente conocida. Son enseñanzas que aparecen en forma de aforismos. Eso lo podremos lamentar, como lo lamentó ya el

1. *Einubung*, p. 115.

filósofo que había en Kierkegaard[2]. Sin embargo, a éste se le pasó ya por alto que esas enseñanzas a modo de sentencias son sumarios, conglomerados de la doctrina de Jesús, que necesitan —en sentido literal— interpretación, ampliación. Con seguridad, Jesús no habló sólo en sentencias. Él tuvo que hacer también declaraciones extensas sobre temas. Sospechamos que él mismo condensó en tales sentencias sus exposiciones más detalladas. Con eso se creó margen libre para el oyente. Los *logia* de Jesús que han llegado hasta nosotros adquieren tanto más intensamente carácter fundamental. Es importante la interpretación que Jesús mismo dio de sus enseñanzas morales por medio de su propia vida. En el aspecto metodológico se considera la convergencia entre la palabra y la vida de Jesús como vigoroso indicio de la autenticidad de un *logion* que se nos haya transmitido. En el aspecto teológico, esa concordancia se convierte en factor importante de credibilidad de las enseñanzas morales de Jesús. En la vida de Jesús se hizo visible el nuevo orden de la *basileia*. Los discípulos que fueron llamados a seguir a Jesús realizarán siempre de manera muy fragmentaria su vocación, llevarán a cabo de manera imperfecta el arrepentimiento y conversión que se les puso como tarea. No obstante, siguen teniendo el encargo de proclamar la *basileia*, proclamación que está indisolublemente unida con el esfuerzo por realizar el nuevo orden.

Las enseñanzas morales de Jesús están marcadas por otra característica más, que pudiera parecer lamentable. No abarcan, ni mucho menos, todos los ámbitos de una teoría teológico-moral. Es verdad que Jesús, a propósito de su actitud ante la Ley, dijo algo sobre la religión de su pueblo, sobre el matrimonio, sobre la mujer en la sociedad; es verdad que ahora vamos a oír algo sobre los bienes y las riquezas, sobre el recurso a la violencia y también acerca de la oración; pero otros ámbitos quedarán sin tocar. Sin embargo, también esas lagunas crearán espacios libres, lo mismo que la manera de hablar en aforismos. Al discípulo se le llama a que obre con propia responsabilidad. También esto puede integrarse en el esfuerzo por superar el pensamiento legalista. Indudablemente, lo que interesa es dejarse determinar por lo característico de las enseñanzas radicales. Estas reflexiones se aclararán más todavía, cuando en la sección siguiente hablemos de la suma de la ética de Jesús.

Es tajante el mandamiento del amor a los enemigos. Por su estructura nos recuerda el mandamiento veterotestamentario del

---

2. *Einubung*, p. 101s.

amor al prójimo (Lev 19,18); sólo que el objeto del amor no es precisamente el prójimo sino el enemigo. Se nos ha trasmitido en dos versiones: en la de Mateo y en la de Lucas. Los dos evangelistas ponen de relieve la gran importancia de este mandamiento. Mateo lo hace, finalizando con él las antítesis del sermón de la montaña; Lucas, comenzando con él las enseñanzas impartidas en el discurso del llano. Ambas versiones dicen así:

Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que lleguéis a ser hijos de vuestro Padre que está en los cielos, porque él hace salir su sol sobre el malo y el bueno y manda la lluvia sobre el justo y el injusto (Mt 5,44s).

Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen. Bendecid a los que os maldicen, orad por los que os ultrajan... Y seréis hijos del Altísimo, porque él es bondadoso para con los ingratos y malos (Lc 6,27s. 35*b*).

Si comparamos las dos versiones, vemos que en el fondo dicen lo mismo: la enseñanza de amar a los enemigos y orar por ellos va seguida por la indicación del motivo, de la finalidad (llegar a ser hijos de Dios), y por la fundamentación (la bondad indiscriminada de Dios hacia todos)[3]. Vamos a ocuparnos de ese fondo común a ambos textos.

La benevolencia hacia el enemigo y el volverse con amor hacia él es un tema que aparece en casi todas las religiones superiores, y es una voz acorde que se escucha de labios de casi todos los fundadores de religiones[4], y de labios también de algunos filósofos, independientemente del cristianismo. Una comparación será muy instructiva, particularmente por lo que se refiere a las causas y al fin propuestos, y nos ayudará a comprender mejor la fisonomía particular de las enseñanzas de Jesús.

---

3. Hay numerosos intentos de reconstrucción, por ejemplo, Gnilka, *Lukasevangelium* I, p. 342ss; Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 188s; Hoffmann, *Tradition,* p. 51ss; Lührmann, *Liebet,* p. 416ss; Merklein, *Gottesherrschaft,* p. 222ss. Lc repite el mandamiento del amor a los enemigos (6,35*a*), pero con la oración por los que ultrajan, ha conservado probablemente el temor más original. En cuanto a describir la acción de Dios, Mt ofrece más detalles. Y Lc los ofrece al describir la conducta para con los enemigos. Hablar de Dios como el Altísimo o referirse a su bondad *(khrestos),* es algo que está en consonancia con la sensibilidad helenística.

4. Desde este punto de vista tiene pleno sentido la oración por la paz organizada por distintas religiones, como es costumbre hacerlo desde Asís.

Hay puntos de partida en el Antiguo Testamento, pero allí no se llega todavía hasta el amor de los enemigos: «Acuérdate de las postrimerías, y deja ya de odiar... Recuerda el pacto del Altísimo, y pasa por alto la ofensa» (Eclo 28,6s). «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer pan, y si tiene sed, dale de beber agua. Porque así amontonarás brasas sobre su cabeza» (Prov 25,21s). Por tanto, a la vista de la muerte, habrá que estar dispuesto a la reconciliación. Por otra parte, tratar bien al enemigo hará que él sienta sonrojo. Amontonar brasas sobre la cabeza de alguien es una imagen plástica para describir ese sonrojo e ignominia.

El judaísmo helenista llega más allá. En el libro de José y Asenat se advierte repetidas veces que no se pague mal por mal. Dios vengaría tal arrogancia (28,14; véase 23,9). «Y cuando alguien quiera haceros mal, orad por él y hacedle bien. Entonces seréis librados de todo mal por el Señor» (TestJos 18,2). La finalidad del amor a los enemigos consiste en verse libre de la violencia del adversario, mediante la ayuda de Dios.

Algunos filósofos estoicos hicieron repetidas declaraciones en favor del amor a los enemigos. Los argumentos fueron recogidos bellamente por Marco Aurelio, *Semet.* 7,21s: «Pronto lo habrás olvidado todo; pronto habrás sido olvidado por todos. Amar también a los que han hecho algo contra nosotros: eso es algo que se nos impone especialmente como seres humanos que somos. Lo conseguirás, si recapacitas que aquéllos te son allegados y que, por ignorancia, cometen faltas contra su voluntad, y que todos vosotros, tanto tú como ellos, estaréis muertos dentro de poco tiempo, y si te das cuenta, sobre todo, de que el pecador no te ha hecho absolutamente ningún daño. Porque ha hecho que la razón que hay en tu alma fuera no menos valiosa que antes»[5].

La brevedad de la vida, la afinidad esencial que une a todos los seres humanos aparecen aquí como argumentos. Y también lo intacta que queda el alma, a la que hay que cultivar, y la posibilidad de que el enemigo, cuando actuaba contra nosotros, no se diera cuenta plenamente de lo que estaba haciendo.

Sobre todo en las religiones asiáticas se realza de manera impresionante el amor a los enemigos. Buda exhorta así a sus discípulos: «Aunque ladrones y asesinos, con una sierra de doble hilera de dientes, le fueran cortando a alguien un miembro tras otro, esa persona, si su espíritu estuviera lleno de furor, no sería seguidora de

5. Véase Séneca, *De otio* 1,4.

mi doctrina de salvación. Aun en un caso así tenéis que guardaros muy bien y habéis de decir: No debe agitarse nuestro espíritu; no debemos lanzar palabras malignas; debemos seguir siendo amistosos y compasivos, con buenos sentimientos, sin odio en el interior, y a esa persona la impregnaremos de espíritu de bondad, y partiendo de ella impregnaremos a todo el mundo de espíritu de bondad»[6]. Este texto inaudito, que ordena soportar sin ira y sin coraje aun las más atroces torturas, menciona a un mismo tiempo como finalidad y como fundamento el espíritu de bondad, que el discípulo de Buda debe reunir en su interior y con el que ha de impregnar al enemigo y finalmente al mundo entero. Ese espíritu de bondad no lo recibe el hombre de Dios, sino que lo adquiere mediante una tenaz labor de meditación que dura toda la vida. Muestra el camino para conocer el sufrimiento, incluso el sufrimiento que a uno le haya inferido el enemigo, y el camino para superar el sufrimiento. El camino para superar el sufrimiento es un camino de autorredención. La superación de sí mismo y la labor en el interior de sí mismo es la tarea que hay que estar realizando permanentemente[7].

También en el taoísmo se conoce el amor a los enemigos. Lao-tse lo exige con las siguientes palabras: «A la hostilidad hay que responder con benevolencia.» La capacidad para ello no se alcanza por medio del activismo sino del no hacer nada, mediante el poder de la distancia interior y exterior: «El sabio perfecto tiene los mismos sentimientos hacia una persona y hacia otra. Demuestra a una persona lo mismo que a otra, como si se tratara de un muñeco de paja.» F. Heiler habla de «quietismo místico»[8].

En lo que respecta al islam, será difícil hablar de amor a los enemigos. Con harta frecuencia se habla en el Corán de la guerra santa, y se dice que los que caigan en esa guerra estarán seguros de alcanzar la eterna bienaventuranza. Se enseña también la venganza: «¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del talión en casos de homicidio: libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra» (sura 2,178)[9]. Acerca de esta ley del talión se habla también en el Antiguo Testamento (véase Éx 21,24; Lev 24,20; Dt 19,21).

---

6. *Majjhima-nikāya* 21, en Heiler, *Religionen,* p. 273. Allí pueden verse más ejemplos.

7. Las últimas palabras de Buda fueron: «Es perecedera toda configuración. Aspirad sin cesar.» En Jaspers, *Die massgebenden Menschen,* p. 110.

8. *Religionen,* p. 122. Allí se encuentran también los textos citados.

9. J. Cortés, *El Corán,* Herder, Barcelona 1986, p. 102s. A propósito de matar en guerra santa, véase sura 2,191; 4,74.89.91.101; 8,15-17; 9,41 y *passim.* Según Jaspers,

¡Volvamos de nuevo a Jesús! Lo que caracteriza a la enseñanza de Jesús que nos ordena amar a los enemigos, no es la idea de la brevedad de la vida, no es la idea de pensar bien qué es lo que se propone el enemigo, no es la idea del común origen que tenemos todos los humanos. Precisamente en la comparación con los otros testimonios, resalta el contenido eminentemente teológico de las enseñanzas de Jesús. La finalidad de sus enseñanzas es precisamente que el hombre llegue a ser hijo de Dios. En todo ello, la filiación divina se presenta como un proceso. Entre los padres y los hijos existe una afinidad de esencia. Los hijos expresan y reproducen la esencia y la manera de ser de su padre; son, como quien dice, la imagen viviente de sus progenitores.

En las relaciones con Dios, esto significa la imitación de Dios, el conformarse a su manera de ser. Es verdad que el cristiano podría aceptar ampliamente los argumentos que se presentan en las demás religiones. Pero la enseñanza cristiana está vinculada con el Dios de Jesús, concretamente en la manera con que el reinado divino se manifiesta en la actividad de Jesús. Llegamos así nuevamente al reinado de Dios como la base de la proclamación efectuada por Jesús.

Las enseñanzas de Jesús no son aceptables, en sus fundamentos, para el ateo, pero para el discípulo son obligatorias. El ateo, por de pronto, podría no aceptarlas, porque el ejercicio del amor a los enemigos está vinculado con la oración. Así como es un proceso el llegar a ser hijo de Dios, así también la capacidad de amar al enemigo es un proceso que ha de ejercitarse primeramente en la oración. El discípulo, exhortado a orar por quienes le ultrajan, debe aprender en su espíritu, en presencia de Dios, a desmantelar todos los prejuicios contra su adversario, a deponer el odio, a superar la ira. En las conversaciones de paz que se mantienen hoy día, los cristianos deben reflexionar acerca de este aspecto. En la era de la bomba de hidrógeno, toda razón habla contra la guerra. Ahora bien, la evitación de la guerra, aunque ya sea lograr muchísimo, no es todavía el cumplimiento de las enseñanzas de Jesús acerca del amor a los enemigos. El enfoque dado por Jesús cala mucho más hondo.

El enemigo a quien Jesús se refiere es el enemigo de toda índole,

---

Die massgebenden Menschen, p. 198, Mahoma, en cuanto a la profundidad de su ser, no puede compararse con Sócrates, Buda o Jesús. No llega a la altura de ellos, a pesar de las repercusiones, históricamente comparables, que tuvo.

el enemigo personal, el adversario en un proceso judicial, el enemigo de grupo, el contrario del clan, el enemigo de guerra. Sospechamos que Mateo se concentró en cierto modo —secundariamente— en el enemigo y adversario religioso, cuando pide que se ore por «los que os persiguen» (5,44). Las enemistades entre religiones pueden ser especialmente hostiles, como la historia nos enseña. Desde luego, para el ambiente de los que en su tiempo escuchaban a Jesús, lo más al alcance de la mano eran las riñas a cuchilladas en las tabernas, o las enemistades existentes entre familias o aldeas. Ahora bien, no podemos prescindir de la dimensión de política social. Inversamente, no podemos dejar tampoco a un lado la enemistad personal y echar la culpa de todo a las estructuras de hostilidad existentes en la sociedad, como suele suceder hoy día, haciendo responsable de todo a la sociedad en su anonimidad, y no a cada uno de los individuos. Precisamente, la finalidad y el fundamento teológico indicado nos remiten al individuo. Y son prueba también de la autenticidad de las palabras de Jesús.

Las exigencias más radicales se hallan compendiadas en Mt 5,39-42:

> A quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra.
> Y al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, dale también el manto.
> Y al que te exija ir cargado mil pasos, ve con él dos mil.
> Da a quien te pida, y no vuelvas la espalda a quien te pide prestado.

A pesar de que esta síntesis parece bien compacta, tenemos en ella cuatro *logia* distintos, que a su vez pudieran ser resúmenes de declaraciones de Jesús más extensas. En Lc 6,29s las sentencias aparecen abreviadas —la sentencia de obligar a transportar una carga se ha omitido por completo— y han sido trasladadas a otro ambiente. Puesto que Mateo ha conservado aquí el ambiente más original, que es el de los oyentes de Jesús, será interesante conocer sus características[10].

La bofetada en la mejilla derecha —Lucas habla únicamente de un golpe en la mejilla— era el humillante golpe que se daba con el revés de la mano, pudiéndose golpear también con algún objeto que

10. Para la reconstrucción detallada consúltese Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 180; Hoffmann, *Tradition*, p. 61-63; Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 269s; Schürmann, *Lukasevangelium* I, p. 347s.

se tuviera empuñado, y que se experimentaba como señalada afrenta.

El litigio judicial en torno al *Khiton*, la túnica o prenda interior de vestir que se llevaba directamente sobre el cuerpo, nos introduce fielmente en el ambiente de la gente pobre (en Lc 6,29 se habla de un robo[11]). No hay que andar pleiteando, sino que hay que desprenderse del *Khiton* y entregar además el manto. El pobre renuncia a sus derechos. Porque según Éx 22,25s no podía tomarse en prenda el manto del pobre. Durante la noche era el único abrigo con que podía defenderse del frío.

El obligar a trasportar una carga durante un trecho de camino, cosa que en tiempo de Jesús exigían a los judíos los soldados de las fuerzas de ocupación, tratándose a menudo de cargas pesadas, debió de afectar principalmente a las personas pobres. Un ejemplo memorable de esa obligación de transportar una carga, lo tenemos en Simón de Cirene, a quien los soldados obligaron por la fuerza a recorrer el camino del Calvario y a cargar con la cruz de Jesús (Mt 27,32 par).

La última sentencia habla del mendigo y de aquel que pide prestado. En lugar de este último, Lc 6,30 vuelve a mencionar al ladrón: «A quien te quita lo tuyo, no se lo reclames.»

Las exigencias rigurosas se agrupan en torno al tema de la no violencia. No hay que replicar a la violencia con más violencia pero de signo contrario. Sino que la contestación se da cediendo. El hecho de ceder no es debilidad, sino el intento de superar el mal por medio del bien. Los ejemplos que se nos ofrecen son ejemplos de entrega. El que ha sido golpeado se entrega al enemigo para que le propine otro golpe. La demostrativa indefensión doblegará el odio de su enemigo. Hay que poner fin a la escalada de la violencia. Empero estas reglas de conducta no se diluyen en programas de acción psicológica. La demostración de la no violencia es demostración del nuevo orden establecido por Dios, orden que al «mundo» le parecerá tanto más loco y descabellado, cuanto que él se aferra a sí mismo y a su viejo orden.

Casi más desvariado todavía parecerá el segundo ejemplo, en el que vemos que alguien a quien le han robado la ropa, se queda —desnudo— a merced de su adversario. Nuevamente no se trata de debilidad o de indiferencia ante los sucesos y eventualidad del mo-

11. Puesto que Lc habla de robo, se ve obligado a cambiar el orden de las prendas de ropa: «A quien te quite el manto, no le niegues la túnica.»

mento por el distanciamiento interno con que uno lo vea todo[12]. No, sino que es el desesperado intento del amor por trasformar la relación «normal» entre los hombres, determinada por el egoísmo y la desconsideración.

Mucho se ha escrito y se ha hablado sobre esos radicalismos. Se ha pintado a menudo con dureza su radicalidad. Así se expresó, por ejemplo, H. Braun refiriéndose a la sentencia del golpe en la mejilla: No se indica hasta dónde «haya que conservar la calma y comience entonces la defensa de sí mismo»[13]. Los intérpretes tienen razón, naturalmente. Pero habrá que reflexionar sobre lo siguiente: Hay que confesar que el 99,99... % de los cristianos no han seguido literalmente en su vida esas enseñanzas radicales de Jesús. Pero hay una relación de credibilidad entre esas enseñanzas y la práctica de vida de quienes las transmiten y proclaman. G. Theissen defiende incluso la tesis de que esos radicalismos pudieron sólo trasmitirse por la tradición porque en el cristianismo primitivo hubo personas que los observaban. El citado autor caracteriza al grupo de esas personas con la palabra clave de radicalismo errático. Una censura preventiva se cuidó muy bien de que, en aquellas comunidades en que se sentían como muy duras y se rechazaban esas exigencias, se las eliminara de la tradición[14]. Esto se aplicaría a la historia del cristianismo primitivo. Si nosotros no nos hemos separado todavía de esas tradiciones, aunque sus exigencias no se llevaron a la realidad, ello se debe a los evangelios y a la canonización de los mismos.

La credibilidad de esas exigencias radicales se basa únicamente en Jesús. Él mismo respondió plenamente en su vida a tales enseñanzas. Practicó la no violencia; se entregó de esta manera a merced de los hombres y se dio ilimitadamente a los suyos. Puesto que estas enseñanzas correspondían plenamente a su forma de vida, Jesús llegó a formularlas. La convergencia entre las palabras y las obras no sólo crea la credibilidad, sino que además garantiza la autenticidad de las enseñanzas como palabra de Jesús y lo hace con toda su densidad. Esas palabras no podemos imaginárnoslas sino como palabra de Jesús.

Para los discípulos y para nosotros esas palabras no dejan de ser

12. Ese distanciamiento interno mueve a Epicteto a dar la siguiente enseñanza al cínico: «Ha de dejar que le golpeen como a un asno, y ha de amar, al mismo tiempo, a quienes le golpean, como si él fuera el padre o el hermano de todos» (*Diss.* 3,22,53s).

13. *Jesus,* p. 124.

14. *Véase Studien*, p. 87ss.

un aguijón en la carne. No podemos ya eliminarlas. Pero no podemos tampoco quitarles importancia, reservándolas —como buenos católicos— para los que viven en un determinado estado de vida, para los que tienden a la perfección, para los religiosos, o —como buenos luteranos— dispensarnos de estas enseñanzas, ateniéndonos a la doctrina de los dos reinos, y, haciendo distinción entre la persona privada y pública, dispensar a la persona pública de tener que seguir tales enseñanzas. El discípulo, mediante estas enseñanzas, queda situado en un camino en el que debe ejercitarse y en el que ve ante sí la meta que se le ha señalado. Aunque no alcance dicha meta, no es ello razón para desesperar o para renunciar al discipulado. Pero el discipulado quedaría en contingencia, si perdiéramos de vista la meta señalada.

Lo inconmensurable de este camino lo explica expresamente el *logion* de la *imitatio Dei*: «Llegad a ser misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). El hombre no podría agotar jamás ni llegar a alcanzar la misericordia de Dios. Pero el hombre ha sido asumido en ella y, por tanto, esa misericordia se le ha impuesto como una tarea. También aquí hay que reflexionar que la misericordia de Dios es una misericordia comunicada por Jesús y que se ha hecho eficaz y visible en la actividad de Jesús. La versión mateana del *logion*: «Llegad, pues, a ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48) recoge el ideal del judío, que se orientaba por la Tora. Ese ideal se nos presenta de manera especialmente clara en los manuscritos de Qumrán, donde la tendencia a la perfección desempeña un papel importante[15]. La formulación de Mateo es secundaria. Pero hace referencia a la interpretación de la Ley, ofrecida en las antítesis del sermón de la montaña, y con ello se halla orientada plenamente por las enseñanzas de Jesús.

Una imagen que exhorta a la reconciliación, encaja muy bien —según varios aspectos— en el marco que hemos obtenido de las enseñanzas concretas de Jesús:

> Si en el momento de llevar tu ofrenda al altar, recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; después vuelve y presenta tu ofrenda (Mt 5,32s).

---

15. Véase 1QS 1,8: «Deben andar perfectos en su presencia, con arreglo a todo lo que fue revelado» (además, 1,13; 2,2; 3,3.9; 4,22; 5,24 y *passim*).

La relación con Dios no debe separarse de la relación con el hombre. Esta conexión estricta la conocimos ya al estudiar la tora del sábado. La conexión se hace más fuerte todavía, cuando escuchamos ahora que el culto divino carece de valor, cuando se prescinde en él del hermano con quien uno no está reconciliado. Como es Dios quien establece la reconciliación del hombre, éste no podrá comparecer ante Dios como quien no vive en paz sino en enemistad con su vecino. El encuentro con Dios debe ser ocasión para realizar activamente la reconciliación.

Se añade otra cosa más. El recuerdo del conflicto por parte de quien hace la ofrenda, muestra a esa persona como quien, en su esfera personal e íntima, se está quemando lentamente. En todo caso, el conflicto no es ocasión para que se haga esa ofrenda. Por eso, Jesús no trazó reglas de culto[16], a la manera en que se discutía entre los rabinos cuándo podía interrumpirse un acto de culto. Se había previsto tal cosa, por ejemplo, en el caso de que un bien robado no hubiese sido restituido todavía. Tan sólo entonces podía ofrecerse ya el sacrificio reparador por el pecado. El caso descrito por Jesús cala más hondo. Tan sólo el que ofrece el sacrificio sabe que hay un hermano sin reconciliar. El sacrificio se convertiría en una farsa, si no fuese precedido por la reconciliación. El discípulo, que sabe muy bien que está en presencia de Dios, siente la exigencia imperiosa de hacer algo que no se quede en un acto exterior, que aparezca como mentira ante Dios, sino que tome posesión de toda la personalidad moral[17].

Además del amor a los enemigos, de la renuncia a la violencia, de la reconciliación, Jesús exige que se haga una corrección decisiva en las relaciones con los bienes y la riqueza. Ahora bien, ¿hasta dónde llegó Jesús en este punto? En vista de la cercanía del reinado de Dios, ¿considera Jesús toda forma de riqueza como reprobable, como un obstáculo, como cosa mala, o trata más bien de llamar la atención de los propietarios de bienes sobre las obligaciones sociales que les incumben? Vimos ya que Jesús mismo, en su actividad, después de separarse de su familia, vivió sin recursos materiales y animó a sus discípulos, al enviarlos en misión, a la más extrema frugalidad. Ahora bien, entre las personas que rodeaban a Jesús había también propietarios. La familia de Simón Pedro no renunció

16. Así Braun, *Radikalismus* II, p. 43 nota 2, párr. 4.
17. Esto recuerda el viejo mensaje profético. Véase Am 4,4; Jer 6,20; 7,3 y *passim*.

a su casa de Cafarnaúm. Había mujeres, discípulas, que ayudaban a Jesús con sus recursos financieros.

Al examinar los textos sinópticos pertinentes, se hace una observación un poco irritante. Por un lado, hay en la tradición una cepa en la que las enseñanzas de Jesús a este respecto pierden un poco de virulencia; por otro lado, en otra cepa encontramos una virulencia intensificada. Lucas hizo esto último, como mostraremos brevemente en unos cuantos ejemplos.

En las historias de vocación según Mc 1,16-20 / Mt 4,17-22, Simón y los demás abandonan sus redes y dejan a Zebedeo el padre, es decir, abandonan el oficio que habían ejercido hasta entonces; según Lc 5,11, lo abandonan *todo*. Únicamente Lc 14,33 ofrece el *logion* —que debe atribuirse a su redacción—: «Así, pues, ninguno de vosotros puede ser mi discípulo si no renuncia a todas sus posesiones.»

También las palabras dirigidas al hombre rico tienen mayor encarecimiento: «Vende *todo* lo que posees, y distribúyelo entre los pobres» (Lc 18,22; Mc 10,21: «Vende lo que posees»; Mt 19,21: «Vende tus bienes»). En la parábola de la gran cena, después que los primeros que habían sido invitados rechazaron la invitación, se invita a la mesa a los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos (según Mt 22,10, a malos y buenos).

La otra cepa la encontramos en Mateo. Según Mt 19,21 la renuncia a los bienes es condición para la perfección: «*Si* quieres ser perfecto, ve y vende lo que posees...» Es verdad que las palabras dirigidas al rico le están obligando, pero no de manera fundamental. Las diferentes expresiones en que ha llegado hasta nosotros la tradición, confirman la sospecha de que Jesús no exigió fundamentalmente la renuncia a los bienes; de que no consideró los bienes y la riqueza como cosa reprobable en sí[18].

Ahora bien, Jesús advirtió encarecidamente de los peligros de la riqueza, la cual puede enredar tanto al hombre, que éste fracase en cuanto al sentido de su vida. Aquí vienen al caso aquellas palabras del camello y del ojo de la aguja (Mc 10,25 par). Aquí corresponde aquel *logion*: «Ningún esclavo puede servir a dos señores, porque o amará al uno y odiará al otro, o se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mammón» (Mt 6,24 / Lc 16,13)[19].

La severa alternativa que aquí se plantea y que, en lo que tiene de imagen está tomada de la suerte de un esclavo particularmente

---

18. Véase Braun, *Radikalismus* II, p. 76 nota 1.

desdichado, hace que surja realmente la pregunta de si no descalifica por completo al dinero y la riqueza y se los estigmatiza como malos. El término de Mammón, que se retiene como extranjerismo, no tiene todavía en sí significado negativo, pero tiene una significación muy marcada de: bienes, posesiones[20]. En antítesis con Dios, Mammón aparece como ídolo. Servir a Mammón es servir a un ídolo, es idolatría. La fascinación que de él irradia es capaz de absorber al hombre por completo y de hacer, sobre todo, que el hombre se olvide de Dios y que llegue incluso a ponerse contra él.

Desde luego, podemos partir del supuesto de que Jesús, aquí como en otros sitios, piensa y juzga orientado hacia el hombre. Los bienes, el dinero, la riqueza no son malos en sí. Pero la relación con ellos seduce para que se caiga en el mal, lleva a un egoísmo sin escrúpulos y hace que se olvide al pobre, de parte de quien Jesús se pone.

Por eso, está muy lejos de Jesús el ideal estoico y cínico. Es verdad que en ese ideal tenemos declaraciones comparables: «No podrás desempeñar al mismo tiempo el papel de Tersites y de Agamenón», dice Epicteto[21]. Tersites era contrahecho y calvo; Agamenón, esbelto y guapo. Epicteto hace esta afirmación refiriéndose también a la relación de tensión que hay entre el rico y el pobre. Ahora bien, para los filósofos la meta es ante todo conseguir distanciarse de las condiciones externas de la vida y lograr así la paz interior. También la conciencia de lo perecedero de las cosas es importante para ellos. Diógenes, al observar a un ratón, se decidió a vivir en completa pobreza. Ciertamente, maneras de sentir análogas, derivadas de la filosofía, penetrarán más tarde en la tradición cristiana.

La responsabilidad social de los que tienen bienes, según la contempla Jesús, explica claramente el encuentro de Jesús con el rico. Lo decisivo no es que el rico se desprenda de la riqueza. No es que viva una vida de ascetismo. Sino que ame y que, por amor, comparta la riqueza con los pobres. Por eso, no es sólo importante aquello de lo que uno se desprende, sino también aquello que uno conserva[22].

---

19. En Mt 6,24 se dice: «Nadie puede servir a dos señores...»
20. Lo mejor es derivar esta palabra de *ma'mon*: lo depositado. Lc 16,9.11 habla del «mammón injusto».
21. *Diss.* 4,2,10.
22. Schrage, *Ethik*, p. 107.

Viene aquí también a cuento la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31), la cual es objeto de muchísimos debates, tanto en la cuestión de si se deriva o no del mensaje de Jesús como en la cuestión de su interpretación. Consta de dos partes: la primera parte describe la compensación entre la riqueza y la pobreza en el más allá. La inversión de valores se efectúa con el mayor rigor. En esta vida, el mísero Lázaro, postrado por la flaqueza y la enfermedad y lamido por perros callejeros, yace ante la puerta del rico que pasa su vida en medio de jolgorios. En el más allá el rico es atormentado y ve a Lázaro que está en el seno de Abraham (v. 19-26). La segunda parte exhorta al arrepentimiento y la conversión, estimando que el escuchar a Moisés y a los profetas es muchísimo más importante que oír una voz de advertencia que venga del más allá (v. 27-31). A nosotros nos interesa únicamente la primera parte[23]. La idea de la compensación de la riqueza material y de la pobreza material era inusual en el judaísmo primitivo —a no ser en Qumrán[24]— y por tanto debe atribuirse plenamente a Jesús. Esta impresión se corrobora si nos damos cuenta de que la historia vuelve a hacernos sentir, supremamente, la opción de Jesús en favor de los pobres[25]. La intervención de Dios en favor de los pobres nos la da a entender el nombre, muy significativo, del protagonista: Lázaro (= Dios ayuda). Únicamente en esta parábola se da el nombre a un personaje.

Si queremos saber algo acerca de las relaciones de Jesús con el Estado y con el poder estatal, convendrá tener bien presente que Jesús terminó por ser víctima, él mismo, de ese poder. Esto no significa que él haya adoptado una actitud de rechazo ante la autoridad estatal de su tiempo. No obstante, de lo poco que se nos ha trasmitido en esta materia y que puede considerarse como auténticas palabras de Jesús, es difícil no deducir que había en él cierta reserva y escepticismo a este respecto, nacidos de un sentimiento de soberanía interior: «Sabéis que los que parece que son los que gobiernan a las naciones, las oprimen, y sus magnates ejercen violen-

23. Heininger, *Metaphorik*, p. 183s, nos ha hecho ver como probable que la segunda parte sea redacción de Lc. Habla en favor de ello la inesperada aparición de los cinco hermanos, la sospecha de que los v. 30s hagan referencia ya a la resurrección de Jesús, la competencia que hay entre lo más notable de la segunda parte y lo más notable de la primera parte, y adicionalmente las peculiaridades del estilo de Lc.

24. Véase Braun, *Radikalismus* II, p. 74 nota 4.

25. Véase Schnackenburg, *Sittliche Botschaft*, I, p. 142s (trad. cast., *El mensaje moral del N.T.* I, p. 167s).

cia contra ellas (Mc 10,42)[26]. Vienen a continuación unas palabras que añaden que no debe ocurrir lo mismo entre los discípulos. La comunidad de los discípulos —la base de la Iglesia postpascual— está concebida como comunidad de contraste. El enjuiciamiento de los que dominan en este mundo es, a un mismo tiempo, realista y crítico. Pero no carece de trasfondo teológico. El reinado de Dios que se espera —y que pondrá fin a toda sabiduría terrena y, por tanto, a toda opresión y abuso de poder— y que se configura prolépticamente ya desde ahora en la comunidad de los discípulos, en la cual debe regir decididamente una ley distinta a la de la opresión, explica las apariencias del poder político, que durará poco tiempo[27]. Los potentados terrenos no serán los supremos dominadores del mundo.

Armonizando plenamente con esta manera de ver las cosas, pero yendo todavía más adelante, habla Jesús unas palabras que se encuentran en la famosa perícopa de la moneda para pagar los impuestos: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17 par). Estas palabras se hallan integradas en el encuentro de Jesús con sus adversarios y que pretenden acosarle haciéndole la pregunta insidiosa de si es lícito pagar tributo al emperador. La extraordinaria lógica y congruencia de esta tradición y su inaudita explosividad están delatando un recuerdo histórico concreto[28]. La mayoría de los judíos sentían que el impuesto que había que pagar al emperador era la constante confirmación de su dependencia y sujeción política y nacional. Los celotas se negaban a pagar el tributo[29]. Si Jesús respondía afirmativamente a la pregunta, entonces podía acusársele de no tener en cuenta la problemática religiosa que había en todo ello; si respondía negativamente, entonces aparecía como uno de tantos agitadores celotas. La postura de Jesús, que fue interpretada abusivamente tanto hacia la derecha como hacia la izquierda, hace un deslinde claro entre el emperador y Dios. Ni lanza

26. A diferencia del paralelo Mt 20,25, Lc 22,25 se aparta más intensamente de la fuente de Mc: «Los reyes de las naciones ejercen su dominio sobre ellas, y los que tienen la autoridad reciben el nombre de bienhechores», Lc acomodó la frase a la sensibilidad helenística.

27. El *dokountes*, con su matiz de ironía, falta en Mc y Lc, pero pertenece con seguridad a la tradición antigua.

28. Según Bultmann, *Geschichte*, p. 25, no hay razón para suponer una formación debida a la comunidad. Schrage, *Ethik*, p. 112s, habla de historización y cuenta con que el v. 17 se haya dirigido originalmente a los discípulos.

29. Véase Josefo, *Bell.* 2,118.

al aire un grito revolucionario ni proclama que los príncipes lo sean por la gracia de Dios[30]. La respuesta de Jesús va más allá de la cuestión de los impuestos y es, de nuevo, una cuestión de principio: Jesús afirma y acepta la autoridad estatal, pero señala sus límites. El poder estatal, el poder imperial, está sometido al reinado de Dios y es responsable ante él. En caso de conflicto, el discípulo debe más obediencia a Dios que al emperador.

Las enseñanzas acerca de la oración se refieren sin excepción a la oración de súplica. Llama la atención la promesa cierta de que será escuchada esa oración. También aquí se entrevé el ambiente de pobreza en que se habla. «Pedid y se os dará» (Mt 7,7) es —si prescindimos de que esa promesa se refiere a la oración— sabiduría propia de mendigos. Ese malentendido quedará descartado, si se tiene en cuenta que la promesa está vinculada con la fe: «Y todo lo que pidáis en oración, creyendo, lo recibiréis» (Mt 21,22). A la oración comunitaria se le atribuye especial fuerza: «Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa, la obtendrán de mi Padre que está en los cielos» (Mt 18,19). Y el Padrenuestro es también una oración concebida para que la reciten los discípulos, cuando estén reunidos. La promesa de que la oración será escuchada, se puede traducir a una parábola. Por ejemplo, la parábola del amigo que insiste en pedir (Lc 11,5-8), que ilustra intuitivamente la intensidad, más aún, la tenacidad de una oración, encaja perfectamente en este marco, que debe considerarse característico de las enseñanzas de Jesús (véase Lc 18,1-8). Si preguntamos por el origen de esa certeza de ser escuchado, que podría parecer ingenua y carente de realismo, habrá que buscarlo en la propia oración de Jesús. Supremamente, en este punto que afectaba a lo más personal, Jesús podía hablar únicamente de lo que constituye su propia experiencia. A ello se añade que en esta oración de súplica no es la voluntad del hombre la que trata de sobreponerse a la voluntad de Dios, sino precisamente todo lo contrario: el discípulo, en su oración, debe aprender a integrarse en la voluntad de Dios y a aceptarla con alegría.

Las enseñanzas que están animadas por este espíritu no aguardan recompensa, porque saben que con el reinado de Dios lo recibirán todo. La actitud de pensar calculadoramente en la recompensa

---

30. Una de las interpretaciones se encuentra en E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu—damals und heute*, Berna 1959, p. 110; la otra está muy difundida en la teología de los reformadores. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 154s.

se critica en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1ss). Si Jesús ha hablado de tesoros en el cielo, lo cual corresponde a una concepción judía, entonces lo que hace es confrontar esos tesoros con los de la tierra, que son caricaturizados por su carácter perecedero. Con esa referencia a los tesoros del cielo, Jesús lo que hace en última instancia es exhortar a los que tienen bienes terrenales a que los compartan con otros (Mt 6,19s).[31]

Si resumimos ahora los puntos de vista esenciales que hay en las enseñanzas concretas de Jesús, a saber, los temas del amor a los enemigos, la renuncia a la violencia, la reconciliación, los bienes y la riqueza, y las relaciones con el poder estatal, entonces hay que tener en cuenta de nuevo, más que nada, el horizonte que caracteriza a todos esos temas: el reinado de Dios, que se espera y que apremia. Esas enseñanzas no sólo describen la actitud con la que hay que aguardar eso definitivo, eso absoluto, sino que además quieren que sea eficaz ya desde ahora el reinado de Dios, su nuevo orden. La convergencia entre la vida de Jesús y su palabra fundamenta el radicalismo de sus exigencias y es lo único que las hace enunciables. Aunque bajo el aspecto de su contenido esas enseñanzas sean todavía muy fragmentarias, sin embargo se reconoce en ellas un carácter, una tendencia, una corriente profunda, que las hace trasmisibles. La fantasía y la propia responsabilidad del discípulo no queda exonerada.

Perspectiva. En las enseñanzas concretas de Jesús aparece lo más originariamente «cristiano», se demuestra que el Jesús histórico tiene muchísimo que ver con el cristianismo, se pone incluso al cristianismo en el banco de pruebas. Por su rigor, esas enseñanzas son el aguijón en la carne de cada individuo que toma en serio su ser de cristiano. Y lo es también de la Iglesia. Como esas enseñanzas están dirigidas primariamente al discipulado, es decir, a la Iglesia posterior, el que se tomen en serio tales enseñanzas está íntimamente relacionado con la credibilidad de la Iglesia. En el curso de la historia del cristianismo, esas enseñanzas se han dejado caer constantemente en el olvido, o se ha actuado de la manera más descarada en contra de ellas. De lo contrario no habrían sido posibles tantas guerras, incluso guerras entre cristianos, guerras de religión. En la ética cristiana se ha llegado incluso, en ciertos momentos, a poner en primer plano el decálogo, que obviamente sigue estando en vigor, y

31. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 238s.

a dejar en el trasfondo las enseñanzas específicas de Jesús. Recordar las enseñanzas específicas de Jesús es cosa molesta. Sin embargo, es una tarea que se nos impone, para conservar la identidad de lo cristiano. Las enseñanzas tienen también por objeto las relaciones con el Estado. En la edad moderna esas relaciones se habían pervertido hasta el punto de considerar al Estado como algo que existía por la gracia de Dios. Esas enseñanzas culminan, como se quiere formular modernamente, en el logro de un ciudadano maduro y anticipado.

Bibliografía

W. Zimmerli, *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben,* EvTh 19 (1959) 90-97; W.G. Kümmel, *Der Begriff des Eigentums im NT,* en *Heilsgeschehen und Geschichte,* Marburgo 1965, p. 271-277; L. Goppelt, *Die Freiheit zur Kaisersteuer,* en *Christologie und Ethik,* Munich 1968, p. 208-219; C.H. Giblin, *«The things of God» in the question concerning tribute to Caesar,* CBQ 33 (1971) 510-527; W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem NT,* Gütersloh 1971; D. Lührmann, *Liebet eure Feinde,* ZThK 69 (1972) 412-438; J. Eckert, *Wesen und Funktion der Radikalismen in der Botschaft Jesu,* MThZ 24 (1973) 301-325; M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche,* Stuttgart 1973 (trad. cast., *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo,* Bilbao 1983); L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition,* en *Jesus in Historie und Theologie* (Festschrift H. Conzelmann), Tubinga 1975, p. 197-221; J. Piper, *«Love your enemies»,* Cambridge 1979; J. Becker, *Feindesliebe - Nächstenliebe - Bruderliebe,* ZEE 25 (1981) 5-18; G. Lohfink, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht,* ThQ 162 (1982) 236-253; A. Vögtle, *Was ist Frieden?,* Friburgo 1983; P. Hoffmann, *Tradition und Redaktion. Zur Verbindlichkeit des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Ueberlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion,* en K. Kertelge, *Ethik im NT,* Friburgo 1984, p. 50-118.

4. *Suma de la ética*

La suma, la quintaesencia, de la ética de Jesús es el amor. Difícilmente se negará tal afirmación. Pero, como es lógico, hay que concretarla y darle fundamento. Aunque algunas cosas de las que se expusieron en las secciones anteriores conducen ya a esta idea, no es fácil concretarla y darle fundamento, en vista de la situación exegética.

Comenzamos con que la palabra amor, *agape,* no aparece más que dos veces en la tradición sinóptica (Mt 24,12; Lc 11,42; suponemos que en ambos casos se está haciendo referencia al amor de Dios). Faltan por completo posibles equivalentes, pero que tienen acentos distintos, a saber *eros* y *philia.* Con más frecuencia encontramos el verbo, principalmente el verbo *agapan;* con menos frecuencia, el verbo *philein*[1]. *Agapan* aparece con frecuencia en el contexto del amor a los enemigos (Mt 5,34-46 / Lc 6,27.32-35) —a este contexto pertenece también aquella sentencia: «Si (únicamente) amáis a los que os aman, ¿qué recompensa (Lc: gratitud) tenéis?»— y cuando se cita el mandamiento del amor al prójimo (Mt 5,43; 19,19) o el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-39 par). Pero este último es un caso particular, como hemos de mostrar.

Hemos conocido diversas actitudes de Jesús ante la tora, y hemos visto que él da enseñanzas rigurosas precisamente a este respecto. Pudimos observar cómo Jesús, en algunas ocasiones, da sus propias enseñanzas, sin preocuparse —al parecer— de la Ley escrita. Si investigamos cuál es el principio que dé transparencia a esas enseñanzas, diremos que es el amor. Recordamos la práctica del «corbán», que Jesús rechaza de plano basándose en el amor a los padres; el mandamiento del sábado, con las distorsiones que Jesús combate por consideración con el hombre; los preceptos relativos a la pureza, que son sometidos también a ese principio más alto. Recordamos asimismo la prohibición de matar, ampliada por Jesús hasta convertirse en la prohibición de encolerizarse y que también señala hacia el principio del amor. En el mandamiento del amor a los enemigos se pronuncia expresamente la palabra amor y se suprime el mandamiento relativo a la venganza, formulado así en el Antiguo Testamento: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Éx 21,23ss; Lev 24,20; Dt 19,21), y que corresponde a una manera exagerada de pensar en la justicia.

Que el amor no haya presidido todas las enseñanzas de Jesús, es cosa que no se puede probar basándose en las sentencias relativas al seguimiento, que exigen —en caso dado— separarse de la familia y

1. *Agapan* aparece 8 veces en Mt, 6 veces en Mc y 13 veces en Lc; *philein* aparece 5 veces en Mt, una vez en Mc y 2 veces en Lc. Lo sorprendente de este último verbo es que designa un amor equivocadamente orientado (Mt 6,5; 23,6). En Mc 14,44 par designa al beso de Judas.

de los demás seres queridos[2]. Porque el seguimiento de Cristo en el discipulado debe hacerle a uno libre para servir al hombre, servicio que no trata de dominar sino de volverse a todos con amor. Jesús habla de que ha de constituirse una nueva familia (Mc 3,35 par).

El amor como principio, como criterio supremo de la acción, incluso con respecto a la Tora, da transparencia a las enseñanzas de Jesús, que algunas veces son duras, y no las hace aparecer siempre, necesariamente, como razonables. La veracidad absoluta, la renuncia a la violencia, el amor a los enemigos, pueden muy bien enjuiciarse, en diversas situaciones, como muy poco razonables. Y aquí entra en juego otro factor distinto: el amor de Dios, que nuevamente está relacionado con el reinado de Dios, con el nuevo orden que llega con ese reinado. El hombre, en esas rigurosas exigencias, no está abandonado a sí mismo. Es el hombre que ha aceptado el mensaje acerca del reinado de Dios; el hombre que ha llegado a ser discípulo de Jesús; que ha experimentado en sí el amor de Dios. En la *imitatio Dei,* en la invitación imperiosa a ser misericordioso como lo es Dios, no se contiene sólo el imperativo de hacerlo, sino también la capacitación para ser así[3]. La capacitación se llevó a cabo en la palabra y en las obras de Jesús. Algunas parábolas han puesto en claro tales vinculaciones, principalmente la parábola del siervo despiadado en Mt 18,23ss.

Con esto podemos llegar ya más serenamente a aquella tradición en la que se realza explícitamente como primer mandamiento el amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12,28-34 par)[4]. Cuando un escriba le pregunta cuál es el primer mandamiento, Jesús le responde citando en primer lugar el *Sema Israel*, que por aquel entonces debía recitar todo varón israelita por la mañana y al atardecer: «Escucha, oh Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor *uno* es» (Dt 6,4). Y añade el mandamiento del amor a Dios, mandamiento que en el texto del Deuteronomio viene a continuación inmediata: «Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda

2. En contra de Braun, *Radikalismus* II, p. 10 nota 2, párrafo 2.

3. Podemos señalar que *kathos* desempeña no sólo una función comparativa sino también una función causal: como o porque vuestro Padre es misericordioso. Véase Bauer, *Wörterburch,* s.v.

4. Los paralelos Mt 22,34-40 / Lc 10,25-27 dependen de Mc. No es necesario suponer la existencia de una fuente especial. Para la prueba, consúltese Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 257s. Lucas, al encuadrar la perícopa en un lugar enteramente diferente, persigue intenciones particulares, que se dan a entender mediante las modificaciones correspondientes.

tu mente y con toda tu fuerza»[5] (Dt 6,5). Pero luego cita además el mandamiento del amor al prójimo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18) como segundo mandamiento y asocia abiertamente ambos mandamientos, el del amor a Dios y el del amor al prójimo, relacionándolos íntimamente entre sí mediante la siguiente observación: «No hay otro mandamiento mayor que éstos.»

En la síntesis de ambos mandamientos en el mandamiento principal, que sobresale por encima de todos los demás mandamientos, se halla lo específico de Jesús. En Israel está clarísimo el carácter central del *Sema Israel* con el mandamiento del amor a Dios. En tiempos antiguos este clamor era quizás la voz con la que daba comienzo la asamblea de culto[6]. Ahora bien, el mandamiento del amor al prójimo es en Lev 19,18 un mandamiento entre muchos otros. La conexión que Jesús establece entre los dos mandamientos, y que aparece en lugares muy distintos, constituye una especie de interpretación de la Ley.

Pues bien, esa conexión la encontramos también en TestIs 5,2: «Amad al Señor y al prójimo; apiadaos del débil y del pobre.» Claro está que este mandamiento no aparece aquí con especial relieve[7]. Pero no ocurre lo mismo en Filón de Alejandría. Para él la adoración de Dios y la filantropía constituyen las virtudes principales, siendo la una hermana gemela de la otra (*Virt.* 51,95): «Y hay, como quien dice, dos enseñanzas fundamentales, a las que están subordinados los innumerables detalles y proposiciones particulares: con respecto a Dios, el mandamiento de la adoración de Dios y la piedad; con respecto a los hombres, el de la filantropía y la justicia» (véase *Spec. leg.* 2,63). Por eso, según el criterio de la desemejanza, se le negaría a Jesús el doble mandamiento del amor a Dios y el amor al prójimo, y se pensaría que la correspondiente tradición sinóptica habría sido tomada del judaísmo helenístico, representado por Filón[8].

Claro que hay que tener en cuenta ciertas diferencias. La adoración de Dios, la piedad y la filantropía, y la justicia no son absolu-

---

5. Frente al texto del Antiguo Testamento (Dt 6,5), se añade el pensamiento (la mente) como cuarta facultad humana. Frente al texto de los LXX, vemos que *dynamis* aparece sustituido por *psykhe* y *dianoia* Véase Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, p. 120-122.

6. Véase G. von Rad, *Deuteronomium,* Gotinga 1964, p. 45s.

7. Véase Nissen, *Gott und der Nächste,* p. 236.

8. Véase Merklein, *Gottesherrschaft*, p. 104.

tamente lo mismo que el amor a Dios y el amor al prójimo. Filón toma esos conceptos de la filosofía griega. Pero su manera judía de pensar se abre camino a través de ellos, cuando afirma que la *eusebeia* (la adoración de Dios) es la principal de las virtudes (*Spec. leg.* 4,135). En lo que respecta a la *eusebeia* y la *philanthropia,* se trata de virtudes, de disposiciones naturales[9]. Lo decisivo es una imagen ideal del hombre. En él hace ya aparición la disputa moderna acerca de si la filantropía bastaría por sí misma, y podría renunciarse por tanto a la adoración de Dios[10].

Pero hay además otro vestigio. Nos conduce a Palestina. En Qumrán se halló filacterias, es decir, condensaciones de la Ley, que contienen —entre otras cosas— el decálogo y el «Escucha, oh Israel», que representan posiblemente una forma difundida de filacteria[11]. En la respuesta de Jesús encontramos yuxtapuestos el «Escucha, on Israel» y el doble mandamiento del amor a Dios y del amor al prójimo. ¿Sería esto una reacción contra la condensación judía? En todo caso, comprendemos muy bien el amor a Dios y el amor al prójimo como síntesis de las dos tablas de la Ley[12]. Los tres primeros mandamientos proclaman los derechos de Dios; los restantes, las obligaciones sociales.

Sea lo que fuere, en la asociación íntima entre Dt 6,5 y Lev 19,18, como suma y quintaesencia de la ética, habrá que ver algo original, algo que sólo podía proceder de Jesús, sobre todo si tenemos en cuenta que esa suma concuerda plenamente con la manera que tiene Jesús de juzgar las cosas. En el contraste con las enseñanzas de Filón aparece con más nitidez todavía lo propio y característi-

---

9. *Abr.* 208: «Porque pertenece a la misma disposición natural el ser piadoso y altruista; en la misma persona se encuentran generalmente ambas cosas.»

10. *Decal.* 108-110: Quien así se orienta, posee únicamente la media virtud, lo mismo que el que se contenta con la *eusebia*. Se ofrece un impresionante estudio de la filantropía en *Virt.* 51-174. Está dirigido al aliado, al prosélito, al enemigo (en forma moderada) e incluso a los animales y plantas. Encontramos también con frecuencia el par de opuestos a la adoración de Dios y a la filantropía: la *misanthropia* y la *asebeia* (*Virt.* 94; *quod omnis probus liber est* 90; véase *Vit. Mos.* 1.95).

11. Véase H. Schneider, *Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran*, BZ 3 (1959) 18-31. La supresión del decálogo en las filacterias posteriores la estima Schneider como una medida que estaría dirigida contra los cristianos. Se adoptaría la decisión de oponerse al alto aprecio en que los cristianos tenían al decálogo. Hay sobre ello las correspondientes declaraciones rabínicas (p. 27).

12. Véase Dt 27,15-26; Lev 19,1-18; Ez 18,5-9 son pasajes que están orientados claramente a las dos tablas. Véase Von Rad, *Theologie des AT I,* Munich ^{4}1962, p. 208.

co de Jesús. En Filón, la adoración de Dios y la filantropía radican en la naturaleza del hombre. Jesús no parte de una imagen ideal del hombre: una imagen que el individuo pudiera desarrollar por sí mismo. El amor a Dios y el amor al prójimo son preceptuados. Por lo que respecta al amor al prójimo, esto tiene consecuencias muy importantes. Volverse al prójimo con amor no es algo que tiene en cuenta la situación del otro y se anticipa a ella. El amor al prójimo no brota incondicionalmente de la simpatía, sino que tiene que volverse incluso hacia aquel que está lejos, que resulta extraño y que, en su situación apurada, quizás llegue incluso a repelernos al principio. Como es un amor que está preceptuado, no es algo que venga volando hacia nosotros, sino que es necesario ejercitarse en él. Esto es un proceso penoso, probablemente un proceso que dura toda la vida.

Ahora bien, lo de amar a Dios ¿cómo se hace? Las experiencias habidas con Dios dan margen a muy variados sentimientos[13]. Ciertamente, amar a Dios significa también andar por sus caminos, confiando de buena gana en él. Que el amor a Dios sea experimentable en Jesús significa —como ya expusimos— capacitación para ese amor. Por eso, el amor a Dios y el amor al prójimo están ya íntimamente unidos. El debate moderno sobre si el amor a Dios puede reducirse al amor al prójimo es algo que prescinde por completo de Jesús[14]. Está bien claro que el amor a Dios que excluye el amor al prójimo se convierte en una mentira. Pero, inversamente, el amor al prójimo que prescinda del amor a Dios no es concebible en el marco de un seguimiento de Jesús. Es evidente que, fuera del círculo de Jesús, hay también filantropía, amor al prójimo. De él no estamos hablando aquí. No podría ocurrirles nada peor a los discípulos que el verse avergonzados por otros en la práctica del amor. Ahora bien, para el discípulo la práctica del amor se deriva primariamente de la vinculación con Jesús. Si el amor a Dios y el amor al prójimo son el principal mandamiento, esto significa que toda acción deberá medirse por ellos. Lo que va contra el amor, va contra Dios.

Tropezamos de nuevo con la observación de que la enseñanza parece general y poco concreta. En las enseñanzas concretas reunimos concreciones ejemplares que son también concreciones del amor que hay que ejercitar. Ahora bien, el carácter general de la

13. Véase Von Rad, o.c. en nota 6, p. 46.

14. Véase H. Symanowski (dir), *Post Bultmann locutum. Eine Diskussion zwischen H. Gollwitzer und H. Braun*, Hamburgo 1965.

enseñanza está hablando a la responsabilidad y la fantasía humana. Si fue intención fundamental de Jesús superar el pensamiento legalista, él nos libera para que tengamos la libertad del amor.

Una norma nos la ofrece la fórmula siguiente: amar al prójimo como a sí mismo. Esto significa que el amor de sí mismo es el patrón para medir el amor al prójimo. Claro que esto no hay que entenderlo en el sentido de que hubiera que extinguir el sí mismo. La interpretación de Kierkegaard apunta precisamente a esto, cuando dice que el *hos heauton* debe entenderse en el sentido de «igual que a ti mismo». Pero el prójimo no debe ocupar el lugar de uno mismo —eso sería también funesto en opinión de la psicología moderna—, sino que hay que plantearse en serio una comparación. Todo el mundo sabe lo que es bueno para él. La capacidad de ponerse a sí mismo en la situación del otro debe conducirnos a que al prójimo se le logren las mismas cosas. La fuerza para ponerse a sí mismo en la situación del otro brota de la fantasía. Cuando ésta se halla alimentada por el amor, entonces desencadena los actos del amor al prójimo. El amor a Dios garantiza que eso sea lo objetivamente bueno[15].

En el ámbito griego suele hacerse distinción entre *agape* y *eros*, entre el amor que se entrega a sí mismo y el amor concupiscente. Mencionamos ya que el concepto de *eros* no aparece en la tradición sinóptica, más aún, no aparece en todo el Nuevo Testamento. Ciertamente, el amor que hace donación de sí mismo está en primer plano. Pero el amor concupiscente no queda descartado por completo. También Dios es un Dios celoso: «Así dice el Señor de los ejércitos: Siento celos de Sión, celos terribles» (Zac 8,2; véase Jl 2,18). Israel es la esposa de Yahveh, y él vigila con celo su amor (Os 2,4-7.18-21)[16]. La falta de nitidez que hay en el empleo del término griego *agape* en el Nuevo Testamento está relacionada con el hecho de que tanto el hebreo como el arameo no hacían diferenciación entre ambos conceptos y cubrían todo el campo semántico con el concepto de *ahabâ*.

La parábola del samaritano compasivo (Lc 10,30-35) ofrece también concreción:

---

15. Existe también el aborrecimiento de sí mismo, un amor de sí mismo pero de sentido negativo, que naturalmente no debe trasferirse al prójimo.

16. Véase Bornkamm, *Jesus*, 106 (trad. cast., *Jesús*, p. 121s).

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, y le despojaron y le golpearon, y se fueron dejándole medio muerto. Por casualidad un sacerdote bajaba por aquel camino, y al verle se desvió y pasó de largo. Igualmente un levita que pasó por el mismo lugar, se desvió y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de viaje, al llegar junto a él y verle, se sintió lleno de amor compasivo. Se acercó y le vendó las heridas, después de habérselas curado con aceite y vino; luego le montó en su cabalgadura, le llevó al mesón y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al mesonero, diciendo: Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a mi vuelta.

La historia habla por sí misma. Podemos prescindir del marco que tiene en Lucas, que es muy discutido en su enjuiciamiento y que procede probablemente del evangelista. Habrá que decir esto, por lo menos, del v. 29. Dentro de este marco, un doctor de la Ley pregunta quién es su prójimo, y Jesús termina la narración de la parábola preguntando a su vez: «¿Quién de los tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los salteadores?»[17] Para negar que la parábola proceda de Jesús no bastan las razones aducidas[18]. Lejos de eso, esta parábola, por el riguroso movimiento de su pensamiento, encaja perfectamente en la predicación de Jesús.

Con su polícromo colorido local, la parábola adquiere nitidez y originalidad, aunque la *story* de dos personas despiadadas y de una

17. Es sorprendente el cambio que se hace entre objeto y sujeto: ¿Quién es mi prójimo? ¿Quién fue prójimo para él? Para Jülicher, *Gleichnisreden* II, p. 596, este desplazamiento del *diligendus* al *diligens* es una referencia al carácter secundario del marco; en cambio, para Bultmann, *Geschichte,* p. 192, es una referencia a que, por lo menos, el comienzo de la pregunta en el v. 36 le había sido dado ya previamente a Lc. Jeremias, *Gleichnisse,* p. 203 (trad. cast., *Parábolas*, p. 248), habla de una falta de estructura formal y pone en guardia contra la proyección de este hecho en la exégesis. Según Linnemann, *Gleichnisse,* p. 60s, los v. 29 y 36 forman parte de la historia y el v. 36 es como una especie de señal indicadora de dónde está la encrucijada de caminos.

18. Sellin, ZNW 66 (1975) 29-60 niega la autenticidad. Sin marco la narración sería insatisfactoria. Eso es un juicio demasiado rebuscado. La estadística del uso de vocablos es una base demasiado estrecha. Los lucanismos (que no son especialmente abundantes) pueden explicarse también por el hecho de poner por escrito una tradición oral. A comienzos del siglo II los judíos tenían sentimientos más benignos hacia los samaritanos, y creían que los sacerdotes de los samaritanos habían sido los representantes de la época cultual de Israel. La concepción representada en la parábola correspondería a la de Ben Azzai (hacia 110 d.C.). Sin embargo, la datación de los asertos rabínicos es problemática. Los sentimientos más benignos hacia los samaritanos quitarían su filo a la parábola. Y, así, es perfectamente defendible la opinión de que la parábola se remonta a Jesús, frente a la atrevida tesis de que se habría compuesto en tiempo de Ben Azzai.

persona compasiva corresponda a un motivo difundido[19]. Algunas veces se llegó a pensar que Jesús habría recogido algún suceso acaecido muy recientemente. Pero esta conjetura ni es necesaria ni es convincente. El camino de Jerusalén a Jericó, camino peligroso y que pasa por zonas solitarias y desérticas hasta llegar a la ciudad sacerdotal; los ocho días que duraba el ministerio cultual en el templo, ministerio que tenían que desempeñar habitualmente los que pertenecían a la clase sacerdotal; el hecho de que los dos ministros del culto, una vez desempeñado su ministerio regresaran a casa: todo ello constituye un trasfondo de gran credibilidad y muy acertado. Está muy gastada la pregunta de por qué Jesús hizo que pasaran por el camino un sacerdote y un levita, y no un fariseo y un escriba. Los datos que poseemos son los que mejor cuadran a ese camino transitado constantemente por ministros del culto. Por eso, habría que abstenerse de hablar de mordacidad anticlerical. Lo importante es la aparición en escena del samaritano. Pertenece a un pueblo con el que los judíos vivían desde hacía siglos en enemistad hereditaria. Son reconocidos los actos de mutua provocación, movidos por el odio. El más inaudito fue la penetración de unos samaritanos, a medianoche, en la plaza del templo, donde esparcieron huesos de muertos a fin de profanarla[20].

La narración se detiene en el samaritano, que es el protagonista, en sus actos de compasión. Al sacerdote y al levita les faltó ese sentimiento humanitario[21]. La historia debe leerse como narración ejemplar; nos hace ver de manera intuitiva lo que es el amor a los enemigos. Podríamos afirmar también que nos hace ver de manera intuitiva lo que es el amor al prójimo —en este sentido encaja perfectamente el marco creado secundariamente—, sólo hay que acentuar que la historia interpreta el amor al prójimo según la perspectiva característica de Jesús y que engloba también en ese amor al enemigo. Se quebró la punta a la discusión contemporánea sobre a

19. Afirmar que 2Cró 28,5-15 hubiera influido en la parábola es llevar las cosas demasiado lejos. Bultmann, *Geschichte*, p. 222, ve elaborado en la parábola un conocido motivo de cuentos.

20. Véase Josefo, *Ant.* 18,30. Según Jeremias, *Gleichnisse*, p. 202 (trad cast., *Parábolas*, p. 247), este suceso se habría producido entre los años 6 y 9 d.C.

21. Esta oposición es el punto decisivo. Está muy descaminado el buscar cualesquiera disculpas que los ministros del culto hubieran podido aducir para no tocar un muerto o una persona a quien se creía muerta, a fin de no contraer impureza, y otras razones por el estilo. También es sumamente académica la consideración de que un judío no podía permitir que uno que no era judío le socorriese. Véase W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlín ²1959, p. 90.

quién había que definir como «prójimo»; sobre si había que considerar como tal al extranjero que vivía en el país, y en qué condiciones había que hacerlo: discusión en la que se habían manifestado opiniones estrechas y opiniones magnánimas. También el enemigo es digno de amor. En ningún otro se podía expresar esto de manera más plástica que en un samaritano. A éste se le presenta como el que realiza el acto de amor. Precisamente esto podría inducirnos quizás a cambiar de manera de pensar.

Evidentemente, esta historia pertenece también al marco de la predicación de Jesús acerca del reino de Dios. Si prescindiéramos de ese marco, correríamos peligro de entender la historia en un sentido unilateralmente moralizador. Dentro de ese marco, la historia representa ejemplarmente el orden nuevo, que Dios quiere instaurar ya ahora entre los hombres y que ha sido aportado por Jesús. Jesús aportó ese orden, viviendo él mismo ese amor, y contagió con él a otros, capacitándolos para ese amor. «Precisamente el prójimo es el libro elemental de lectura dispuesto por Dios» (E. Fuchs), según el criterio de Jesús. Y debe serlo también según el criterio de los discípulos.

Resumamos: El amor a Dios y el amor al prójimo, su síntesis, son para Jesús la suma y quintaesencia de la ética. Los dos amores están tomados de la Ley, y sus mandamientos se pueden leer en Dt 6,5 y Lev 19,18. Según esto, la síntesis de los dos amores hace que esa Ley aparezca a una luz enteramente nueva. Cuando Mt 5,17 y 22,40 interpreta esa síntesis como el cumplimiento de la Ley, el evangelista se halla plenamente en el camino acertado. Ahora bien, con esta síntesis viene dada también, supremamente, una nueva relación con el mundo. Se amplía y se supera la interpretación del mundo dada por la ley. Por medio de la Ley se vence fundamentalmente al mundo[22]. Así lo parece. Pero por medio de la Ley, se transparenta únicamente lo que es el mundo en sí. El amor, en su síntesis como amor a Dios y amor al prójimo, nos sitúa dentro del movimiento de un vivir histórico. Lo que de verdad se exige, no puede leerse en la Ley. El amor descubre nuevas ideas, nuevos horizontes; hace que se vean cosas que son necesarias y que habían pasado inadvertidas a la Ley; el amor mira con compasión y entrañas de amor a quien está caído a la vera del camino, y no atiende a que éste sea un enemigo.

22. Véase Linnemann, *Gleichnisse,* p. 61, quien sigue a A. Schlatter.

Perspectiva. El amor como la suma y quintaesencia de la ética es un acorde fundamental del Nuevo Testamento. Pablo designa al amor al prójimo como la síntesis de los diversos mandamientos (Rom 13,9). En esa concepción suya Pablo dependería de la tradición de Jesús, no de la sinagoga helenística. Sant 2,8 habla del amor al prójimo calificándolo de «ley real», que no admite favoritismos basados en criterios externos. El mandamiento nuevo del que habla el Cristo joánico es el amor recíproco (Jn 13,34). Ese amor se pone, sí, en relación restrictiva con el hermano (véase 1Jn 4,20s), pero se fundamenta esencialmente en que ese amor ha de ser como/porque yo os he amado (véase Jn 13,14s). Valdría la pena investigar los efectos que ha ido teniendo este doble mandamiento en la historia de la Iglesia y del cristianismo. Pero una cosa estará segura desde un principio: Dondequiera que los cristianos vivieron el doble mandamiento, allá se dio un testimonio convincente en favor de Cristo. Por el contrario, dondequiera que ese doble mandamiento se menospreció y se traicionó, allá no son capaces el poder ni el esplendor externo de corregir esencialmente la pobreza del testimonio.

Bibiografía

G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Ntl Studien für R. Bultmann*, Berlín [2]1957, p. 85-93; W. Grundmann, *Das Doppelgebot der Liebe* ZZ 11 (1957) 449-455; H. Hruby, *L'amour du prochain dans la pensée juive* NRTh 91 (1969) 493-516; C. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Ueberlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift J. Jeremias), Gotinga 1970, p. 39-62; J. Ernst, *Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*, ThGl 60 (1970) 3-14; H. Zimmermann, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, en *Die Zeit Jesu* (Festschrift H. Schlier), Friburgo 1970, p. 58-69; V.P. Furnish, *The love command in the NT*, Nashville-Nueva York 1972; G. Schneider, *Die Neuheit der christlichen Nächstenliebe*, TThZ 82 (1973) 257-275; A. Nissen, *Gott un der Nächste im antiken Judentum*, Tubinga 1974; G. Sellin, *Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter*, ZNW 65 (1974) 166-189; 66 (1975) 19-60; R.H. Fuller, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Festschrift H. Conzelmann), Tubinga 1975, p. 317-329; D. Gewalt, *Der barmherzige Samariter*, EvTh 38 (1978) 403-417; R. Kieffer, *Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos d'études de Lc 10,25-37*, NTS 25 (1979) 454-468; H.-W. Kuhn, *Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium*, en *Vom Urchristentum zu Jesus* (Festschrift J. Gnilka), Friburgo 1989, p. 194-230; R. Pesch, *Jesus und das Hauptgebot*, en *NT und Ethik* (Festschrift R. Schnackenburg), Friburgo 1989, p. 99-109.

IX

LA AUTORIDAD DE LA MISIÓN DE JESÚS

El problema está agravado por especiales dificultades exegéticas. Éstas aparecen ya, en cuanto buscamos un epígrafe para el problema que vamos a estudiar aquí. Normalmente se estudia el problema bajo el concepto de «la conciencia de Jesús acerca de sí mismo» o «la conciencia mesiánica que Jesús tenía acerca de sí mismo». Ahora bien, los evangelios no contienen textos psicológicos. Están interesados por el ser, no por la conciencia, es decir, están interesados en todo caso por el ser de Jesús como Mesías, no por la conciencia mesiánica que él tenía de sí mismo. Por todo ello, preferimos aquí la expresión: «autoridad de la misión»[1].

En vista de la problemática existente y que se refleja en una confusa situación exegética, es recomendable tomar como punto de partida la siguiente reflexión: La fe en Jesús se condensa *postpascualmente* en confesiones, en proposiciones de fe. Confesando su fe en Jesús, el grupo de los discípulos se congrega de nuevo después de Pascua; se constituye la Iglesia. La Iglesia es la comunión de los que están unidos por la confesión de fe en Jesús. Esa confesión es retrotraída a los evangelios. En la confesión de fe en Jesús, que encontramos ahora en los evangelios, esos escritos demuestran ser especialmente unos escritos en los que se han mezclado la historia y el *kerygma*, la información y el enunciado de fe. Si nos limitamos a los evangelios sinópticos, no son muy numerosas las confesiones de fe.

---

1. Véase F. Hahn, *Methodologische Ueberlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, en K. Kertelge (dir.), *Rückfrage nach Jesus*, Friburgo 1974, p. 11-77, aquí p. 49, quien recomienda el término de «pretensión a la misión» *(Sendungsanspruch)*.

Pero están en lugar importante. Son la confesión de fe de Pedro en Jesús como Mesías (Mc 8,29; Lc 9,20); en Mt 16,16 esa confesión se amplía y convierte en confesión de fe en Jesús como el Mesías y el Hijo de Dios; la confesión del centurión romano al pie de la cruz, reconociendo a Jesús como el Hijo de Dios (Mc 15,39; Mt 27,54)[2], y una confesión que se nos trasmite únicamente en Mt 14,33: la confesión de fe de los discípulos en el Hijo de Dios, en la historia de epifanía de Jesús caminando sobre las aguas[3]. Encontramos, además, las palabras que hablan del Hijo del hombre, palabras que —no obstante— no se formulan en ninguna parte como una confesión de fe (por ejemplo: Tú eres el Hijo del hombre).

Los títulos cristológicos de majestad: Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre —los dos primeros, formulados en confesiones— se nos presentan como los más importantes para el fin que perseguimos nosotros. En las confesiones de fe neotestamentarias aparecen también otros títulos cristológicos, sobre todo la confesión de fe en Jesús como el Señor (*Kyrios*), la cual llega a ser importante para las comunidades paulinas paganocristianas, pero de la que no necesitamos ocuparnos aquí.

Pues bien, si partimos de esas confesiones de fe postpascuales, comprobamos que sus contenidos están marcados claramente por el recuerdo de Jesús terreno. Esto se aplica de igual manera al título de Mesías y de Hijo de Dios y al título de Hijo del hombre, que no demandó una confesión en ningún grado. Este hecho de hallarse marcados especialmente lo observamos, cuando sacamos a la luz la prehistoria de esos nombres cristológicos de dignidad —Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre— a fin de establecer una comparación entre ellos. La prehistoria reside en la teología judía, en los escritos del Antiguo Testamento y en los escritos intertestamentarios. Comencemos con el título de Hijo del hombre.

El Hijo del hombre es la figura del salvador escatológico esperado, según la apocalíptica. Es un ser celestial, que reside junto a Dios, que desde antes ya de la creación del mundo está junto a Dios,

2. Según Lc 23,47 el centurión dice: Este hombre era justo.

3. Otro género distinto lo constituyen las perícopas del bautismo y de la transfiguración en las que el Padre celestial confiesa a Jesús como Hijo suyo (Mc 1,10 par; 9,2-8 par). También la pregunta que hace el sumo sacerdote durante la comparecencia de Jesús ante el sinedrio está marcada por la confesión cristiana de fe (Mc 14,61 par). A propósito de las confesiones de fe sinópticas como enunciados postpascuales de fe, véase R. Schnackenburg, *Christologie des NT,* en *Mysterium salutis* III/I, p. 227-388, aquí p. 234.

y que no es un hombre. Por eso, se dice de él, en el enunciado más antiguo que haya llegado hasta nosotros acerca del Hijo del hombre, a saber, en la visión que Daniel tuvo durante la noche en Dan 7.13: que él parecía «como un Hijo de hombre». Llega de repente, sobre las nubes del cielo[4]. Esta manera de hablar está tomada de 4Esd 13: «Y contemplé y, mira, entonces sacaba aquella tempestad del corazón del mar algo así como un hombre; contemplé y, mira, ese hombre voló con las nubes del cielo. Y a donde él dirigía su rostro y ponía su vista, se agitaba y temblaba todo...» (v. 3). En el libro de Henoc se consolida la expectación de quien lleva el título de Hijo del hombre, de quien se dice que su nombre fue pronunciado ante el Señor de los espíritus en la hora del juicio del fin de los tiempos, pero que últimamente se había pronunciado ya antes de que fueran creados el sol y los signos del zodíaco y antes de que surgieran las estrellas del cielo (HenEt 48,2s). Su tarea más destacada es el juicio sobre las naciones, juicio que él ejercerá estando sentado en el trono de su gloria (69,27s). Él guarda la suerte de los justos que fueron salvados en su nombre, porque él es el vengador de su vida (48,7).

También los enunciados sinópticos acerca del Hijo del hombre enlazan con Dan 7,13. Así ocurre clarísimamente en el apocalipsis sinóptico de Mc 13,26, en el que —según una opinión muy difundida[5]— se ha insertado un breve escrito apocalíptico judío o, más probablemente, un breve escrito apocalíptico judeocristiano. Se habla allí de la venida del Hijo del hombre (Jesús) sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria. Si la representación de la aparición del Hijo del hombre para el juicio sigue ampliamente en los evangelios la pauta de la apocalíptica judía —según Mt 25,31 y 19,28 el Hijo del hombre que viene a juzgar está sentado en el trono de su gloria, como en HenEt 69,27s—, sin embargo en los *logia* que se refieren al Hijo —terreno— del hombre vemos ya el cambio brusco. El Hijo del hombre Jesús es el amigo de los publicanos y los pecadores (Mt 11,19 par), no tiene patria ni hogar en este mundo (8,20 par), perdona los pecados (Mc 2,10 par), es Señor del sábado (Mc

4. En Dan 7,13 no se utiliza todavía como título la expresión de Hijo del hombre, aunque todas las especulaciones acerca del Hijo del hombre enlazan con esos pasajes. U.B. Müller, *Messias*, p. 60, ve reflejada en el Hijo del hombre de Dan 7 la idea del arconte de las naciones, idea según la cual las naciones poseen en el cielo sus representantes. El semejante a Hijo del hombre representa entonces a Israel. Es controvertida la idea de derivar de la historia de las religiones el concepto de Hijo del hombre. Para información bibliográfica al respecto véase Bracht, *Menschensohn*, p. 260-266.

5. Véase Gnilka, *Markus* II, 211s.

2,27 par), y sobre todo es rechazado por los hombres y es muerto por ellos (Mc 8,31 par; Mt 17,22 par; 20,18 par; 26,24 par, etc.). No cabe ya duda alguna de que ese Hijo del hombre, cuya representación original nos lo presenta en su manera celestial de ser, es verdadero hombre entre los hombres.

Claro que en el judaísmo el Hijo del hombre no se quedó tampoco en una manifestación celestial. La expectación del Hijo del hombre se mezcló con la del Mesías[6]. El Mesías es una figura terrenal. Desciende del linaje de David. Al Hijo del hombre se le aplican nombres en consonancia con ello, como «Ungido» (HenEt 48,10); «Hijo del varón» (62,5; 69,29), y se le identifica incluso con Henoc, que fue arrebatado al cielo (71). Sobre todo, al Hijo del hombre se le confiere la tarea propia del Mesías: aniquilar a los enemigos de Israel (4Esd 13,8-13) y la de restaurar el reino de Israel (Dan 7,14)[7].

Con esto llegamos al Mesías. Los Salmos de Salomón 17 y 18[8] nos ofrecen una excelente visión de la expectación del Mesías, determinada por el fariseísmo. Se dice del Mesías que es Rey y Ungido del Señor[9], «Rey justo instruido por Dios» (17,32), Hijo de David (17,21). Con su llegada está vinculado el «reinado de nuestro Dios» (17,3s). Su más excelente tarea consiste en volver a congregar a Israel como pueblo santo y acaudillarlo en justicia, induciendo a cada individuo a hacer obras de justicia (17,26-28.41; 18,8). Ha sido dotado por Dios con espíritu santo; él pone enteramente en

6. Esto lo demostraron convincentemente K. Müller, BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66, y U.B. Müller, *Messias,* p. 52ss, 90ss, 117ss, 144ss. En cuanto a 4Esd 13, U.B. Müller, p. 119-122, cuenta más bien con que rasgos de la expectación del Hijo del hombre fueran transferidos al Mesías.

7. Tenemos, pues, dos desarrollos paralelos en la tradición judía y en la tradición sinóptica. El desarrollo va del Hijo del hombre celestial al Hijo del hombre terrenal. De manera distinta ve las cosas K. Müller, BZ 17 (1973) 66, para quien el desarrollo sinóptico comienza allá donde cesa el desarrollo judío: en el Hijo del hombre terrenal. Podemos preguntarnos por qué la idea del Hijo del hombre no se mantuvo en el judaísmo. U.B. Müller, *Messias,* p. 146s, menciona dos razones: El Dios de la ortodoxia judía no toleraba ningún asociado junto a sí, y la esperanza nacional se sobreponía a todo. Si HenEt y 4Esd han llegado a nosotros únicamente en traducciones, ello está relacionado también con la oposición de los fariseos. La expectación del Hijo del hombre ¿habrá estado alguna vez más difundida de lo que los escasos testimonios nos permiten sospechar? No es posible dar respuesta a esta pregunta.

8. Según J. Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos,* Leiden 1977, p. 137, este escrito pseudoepigráfico con salmos es un testimonio de la teología y la piedad farisaica de mediados del siglo I a.C.

9. La adición *tou kyriou* en 17,32 es discutida desde el punto de vista textual, pero puede defenderse. La defiende S. Holm-Nielsen, *Die Psalmen Salomos,* Gütersloh 1977, p. 104, nota *d* a propósito del v. 32. El concepto lo encontramos en 18,7.

Dios su confianza y está limpio de pecado (17,37.34.26). Ahora bien, la intensidad de la expectación del orante del SalSal 17 se encamina a que el Mesías expulse a los enemigos de la nación, que son estigmatizados como pecadores:

para purificar a Jerusalén de los pueblos gentiles, que pisotean destruyéndolo todo,
para echar de la herencia a los pecadores, con sabiduría y justicia,
para quebrar la arrogancia del pecador, como cachorro de alfarero,
para destrozar con bastón de hierro toda su existencia,
para aniquilar a los pueblos impíos, con la palabra de su boca,
para dispersar, con su amenaza, y hacer que huya de su rostro el enemigo,
y para castigar a los pecadores en la palabra de su corazón (17,22-25)[10].

Así, el Mesías no sólo llega a ser el caudillo indiscutido de Israel, sino también el soberano universal que «golpeará eternamente a la Tierra mediante la palabra de su boca» (17,35). Precisamente en relación con la victoria sobre los enemigos, el Mesías adquiere unas dimensiones que sobrepasan todas las posibilidades humanas, se convierte en una figura escatológica que está por encima de la historia. Aunque el Hijo del hombre y el Mesías se diferencien también esencialmente con respecto a su origen, vemos que en tales contextos «no hay absolutamente ninguna diferencia entre el Salvador nacional y el trascendente»[11]. Es verdad que los pueblos gentiles vendrán para contemplar la gloria del Mesías. Pero no participan en la salvación, acompañan únicamente hasta Sión a los israelitas exiliados, «a sus hijos cansados» (17,31)[12].

No se podrá negar que hay amplia afinidad entre la imagen del Mesías que aparece en los Salmos de Salomón, especialmente en la parte encaminada a la reunión del pueblo de Israel, a pesar de la concepción que se queda en gran parte en generalidades, y la actividad de Jesús, tal como la diseñaron los sinópticos. Ahora bien, la impronta peculiar e inconfundible que adquiere la imagen de Jesús en el recuerdo de su vida histórica, se expresa en su pasión y en el hecho de ser rechazado. Y, así, según Mc 8,29-31, la confesión de Pedro que declara su fe en Cristo va seguida por el primer anun-

---

10. Traducción según S. Holm-Nielsen.
11. Volz, *Eschatologie*, p. 221.
12. La mesianología de los manuscritos de Qumrán, caracterizada por la expectación de dos mesías, es pálida y desvaída. Pero conoce también el elemento de la liberación de mano de los enemigos. Se expresa en la idea de la guerra escatológica (1QM).

cio explícito de la pasión, un anuncio que predice sufrimientos, el rechazo y la muerte: «El Hijo del hombre debe padecer muchas cosas...» El cambio de predicado, que pasa del predicado de Cristo al del Hijo del hombre, corrige no sólo la expectación corriente que existía del Mesías sino también la conocida expectación acerca del Hijo del hombre. En la historia de la pasión domina el predicado de Cristo y, derivado de él, el predicado de Rey. Los jueces terrenos de Jesús, Caifás y Pilato, le preguntan si él es el Cristo o el Rey de los judíos (Mc 14,61; 15,2). Cuando los principales sacerdotes y los escribas se burlan de él, al pie de la cruz, y le llaman despectivamente «Cristo, el Rey de Israel» (15,32), están chocando de la manera más violenta la equivocada expectación judía acerca del Mesías y la realización cristiana de esa expectación. Así lo ve, al menos, la fe.

El Antiguo Testamento habla también de hijos de Dios. Sin embargo, en ninguna parte, ni en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo se afirma explícitamente que el Salvador esperado sea Hijo de Dios. Únicamente en la profecía de Natán, dice Dios refiriéndose al Salvador: «Yo seré un padre para él y él será un hijo para mí. Si se tuerce, lo corregiré con vara de hombres y con golpes humanos» (2Sam 7,14). Está bien claro que se está hablando en imágenes.

Asimismo, habrá que pensar que la promesa de que la casa, el reino y el trono permanecerán para siempre es una promesa que tiene validez total (2Sam 7,16)[13]. En el Antiguo Testamento ser hijo de Dios significa lo mismo que: hallarse en una relación especial con Dios, ser elegido por él. Y, así, el pueblo de Israel es hijo de Dios, e incluso su primogénito (véase Éx 4,22; Jer 31,9; 3,19); el justo perseguido por los malvados es aquel que, en la persecución, es examinado para poner a prueba su relación con Dios (véase Sab 2,13.16.18). De particular interés es que se diga que el rey de Israel es «hijo de Dios»: el rey que, como el hombre que está al frente del pueblo de Dios, de quien es representante, representa a su vez en sí mismo las relaciones de ese pueblo con Dios. Es de interpretación discutida aquella palabra de Dios que, en el Salmo 2,7, se refiere al monarca: «Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy.» Tal vez sea

---

13. En 4QFlor 10s se pone en relación 2Sam 7,11-14 con el vástago de David, con el Mesías. *Filius meus* como designación del Mesías en el texto latino de 4Esd 28; 13,32. 37.52; 14,9, no dice mucho, porque es traducción del griego *pais, al que corresponde el hebreo 'abdî.* Véase E. Lohse, en ThWNT VIII, col. 362.

indiscutible que la indicación temporal del «hoy» se refiera al día de la entronización del monarca, en el que el rey se convertía en el hijo de Dios. En todo caso, esta palabra no va más allá de ser una expresión metafórica. Se la entiende o en el sentido de la adopción —pronunciada probablemente por un profeta en el marco del ritual de la ascensión al trono[14]— o, mejor todavía, en el sentido de la legitimación, siendo igualmente parte del ritual relativo al monarca[15].

La experiencia de Dios en Jesús sobrepuja la de una elección. Por eso eran insuficientes los modelos e imágenes tomados del Antiguo Testamento, cuando en la comunidad cristiana se confesaba a Jesús como el Hijo de Dios. En Jesús se había experimentado a Dios mismo. Por eso es notable que en los evangelios sinópticos tuvieran entrada no sólo textos que confiesan a Jesús como Hijo de Dios, sino también textos en los que Jesús aparece con relieve como el Hijo en sentido absoluto. Es característico de ambas clases de textos el que el Hijo se sitúe ante el Padre; que ocupe el centro la conversación del uno hacia el otro, sea en el sentido de la obediencia del Hijo al Padre (Mc 13,32 par[16]), sea en el sentido de los plenos poderes concedidos al Hijo por el Padre (Mt 11,27 par). Hablar en términos absolutos del Hijo en su estar situado ante el Padre puede considerarse como lo propio del cristianismo[17]. La autoridad conferida por el Padre al Hijo es la autoridad de la revelación divina, que se fundamenta en el conocimiento recíproco que tienen el uno del otro: «Y nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni alguno conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.» El conocimiento recíproco es el darse a conocer mutuamente. Está entrañado un movimiento del conocer con amor: un movimiento

14. H.-J. Kraus, *Psalmen* I, Neukirchen ^{3}1966, p. 18-20.

15. G. Fohrer, en ThWNT VIII, col. 350-352, quien aduce como comparación la legitimación por el padre del hijo habido fuera del matrimonio. En el mesiánico 4QFlor 18s se cita también el Sal 2,1s, no el v. 7.

16. Lo de no saber el día ni la hora implica por parte del Hijo el reconocimiento de la autoridad escatológica del Padre para disponer.

17. Véase Hahn, *Hoheitstitel*, p. 329. Lo de hablar de manera absoluta acerca del Hijo lo encontramos también en la gnosis (setita). Véase *Die dreigestaltige Protennoia, 21-24,* ThLZ 99 (1974) 737. En la literatura mandea se habla del Hijo pero siempre con adiciones: Hijo primogénito, Hijo de Dios, Hijo de la vida. Véase M. Lidzbarski, *Ginza,* Gotinga-Leipzig 1925; p. 613 («Register»). Prescindiendo de que esos escritos son más recientes que el NT, su base la constituye una concepción teológica totalmente diferente. La Protennoia es, al mismo tiempo, padre, madre e hijo.

que desde el Padre, a través del Hijo, quiere continuar hasta los hombres[18].

Después de un primer paso en la pregunta que indaga la autoridad de la misión de Jesús, podemos ahora afirmar como resultado que los predicados centrales, previamente dados, de majestad cristológica: Hijo del hombre, Mesías, Hijo de Dios, adquirieron una nueva impronta por la experiencia que se había tenido con Jesús. Esos predicados son, sí, punto de arranque de la confesión cristiana de fe, pero demuestran no ser adecuados en su aceptación. De ahí se derivan dos reflexiones que llevan más lejos: en primer lugar, por la no adecuación se hace más comprensible el que la comunidad cristiana primitiva no se limitara, para la articulación de su fe, a *un solo* predicado cristológico de majestad, sino que echara mano de un número relativamente grande de tales predicados. La no adecuación de uno de ellos debía compensarse con la abundancia de otros. A esto se añade la observación de que los diversos predicados de majestad, en su existencia previa, no estén deslindados nítidamente unos de otros. Las ideas y expectaciones vinculadas con ellos se solapan unas a otras. Esto nos llamó la atención especialmente al comparar el predicado de Hijo del hombre con el de Mesías[19].

Por otro lado, tanto la plenitud de predicaciones mesianológicas existentes como la falta de nitidez de las concepciones mesianológicas previamente dadas debe servirnos de advertencia para que no queramos fijar a Jesús en un solo concepto[20]. Antes de que se investigue la posible utilización de títulos de majestad en la predicación de Jesús, habrá que recorrer el camino de la cristología implícita. Esto significa que hemos de intentar primeramente evocar de nuevo en la memoria y recopilar, tomándolo de las palabras y de los hechos de Jesús, lo que describa específicamente la autoridad que Jesús tenía para la misión. Su imagen, bajo este aspecto, podrá manifestarse más nítidamente de lo que eran capaces de hacernos ver los predicados de majestad, previamente existentes. La cristología implícita dirige nuestra atención hacia lo específico de Jesús. Una vez

---

18. Para la interpretación véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 436-439.

19. Así H. Gunkel, en E. Kautzsch (dir.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* II (reimpresión Darmstadt 1962 = 1900), p. 348, denomina al libro 4Esd «un compendio de ideología escatológica».

20. Esto habrá que decirlo también del intento de entender a Jesús como el mensajero de buenas nuevas anunciado por el Deuteroisaías. Para más detalles, véase H. Frankemölle, *Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote?*, en *Vom Urchristentum zu Jesus* (Festschrift J. Gnilka), Friburgo 1989, p. 34-67.

hecho esto, podremos ya investigar los posibles predicados de majestad.

El núcleo de todas nuestras reflexiones fue desde un principio la *basileia tou theou,* el reinado de Dios. Tal es, indiscutiblemente el centro de su predicación, el eje de su actividad. Por eso, el punto de acceso a la autoridad de la misión de Jesús hay que buscarlo principalmente en ese eje. El reinado de Dios es lo definitivo, lo permanente, la salvación definitiva que Dios quiere obrar y que comienza ya a obrar, el orden nuevo y válido que ha de establecerse y que se opone a las leyes del mundo.

Jesús proclamó de manera inimitable el reinado de Dios. Es verdad que el reinado de Dios debe proclamarse también junto a él y después de él. Y los que aceptan, deben hacer como él hizo. Pero son capaces de hacerlo únicamente por encargo de él y en su nombre, participando en lo que él hizo y, no obstante, sin llegar jamás a su altura. Porque Jesús no sólo proclamó el reinado de Dios, que llegaba; sino que ese reinado fue acontecimiento en él, aunando su palabra, su acción, su persona. En numerosas parábolas mostró Jesús la relación dinámica que hay entre el futuro y el presente del reinado de Dios; ilustró intuitivamente lo que era el nuevo orden de un amor sin límites, que quiere abrirse camino para penetrar en las estructuras endurecidas de las leyes del mundo. En estas parábolas atendíamos a la relación existente entre el mensaje y su efecto entre los hombres. Vimos que, por ejemplo, el mensaje de la parábola del hijo pródigo, el mensaje de la parábola de los obreros de la viña, etc., poseen su anclaje y su credibilidad en la actuación de Jesús, sin que por ello las parábolas tengan que convertirse en alegorías. Puesto que el reinado de Dios quiere decir que Dios establece su reinado de gracia, la presencia del futuro reinado de Dios en las obras de Jesús significa supremamente que Dios está actuando de manera inmediata en él; que el amor mismo de Dios se hizo experimentable en él.

En la aceptación con que Jesús acoge a los pecadores, de la que da testimonio el hecho de que Jesús se siente a la mesa con publicanos, rameras y marginados, en su conversión con amor hacia los enfermos y desgraciados, hacia los endemoniados y los dementes, a quienes se ayuda poderosamente, se hace visible y palpable esa salvación definitiva. Jesús, al ser criticado por esas acciones que escandalizan si se tienen en cuenta las leyes del mundo, se justificó basándose en su propia autoridad: «Pero si yo con el dedo de Dios expulso los demonios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc

11,20). «Y mirad, algo más grande que Jonás está aquí..., algo más grande que Salomón está aquí» (Mt 12,41s). La salvación, vinculada inseparablemente con la persona de Jesús, marca señaladamente cuál es la acción definitiva de Jesús, a diferencia, por ejemplo, de Qumrán, donde se conocía, sí, la idea de la presencia de la salvación, pero no se conocía ese centro personal. «Dichosos los ojos que ven las cosas que vosotros veis, porque os digo que muchos profetas y reyes desearon ver las cosas que vosotros veis, y no las vieron, y oír las cosas que vosotros oís, y no las oyeron» (Lc 10,23s). Con estas palabras se llama la atención de los hombres, suponemos que de los discípulos, sobre la importancia que tiene para la salvación la hora en que Jesús está actuando, y se les muestra que en él —en Jesús— se cumple el viejo anhelo, de profundas raíces en el pueblo, por ver realizada la salvación definitiva, anunciada por los profetas. La fe, de la que se habla incesantemente, en sentido más general, en las historias de milagros, esa fe que las personas necesitadas tenían en él, sobrepasa la situación concreta en que se está necesitado de ayuda y se valora como fe en la persona de Jesús, en quien trae la salvación.

Jesús, con su proclamación del reinado de Dios, tiene conciencia de haber sido enviado a todo el pueblo de Israel. A diferencia de las variadas facciones que existían, Jesús rechaza las aspiraciones separatistas. Con esa apertura, Jesús llega incluso a recoger, con la mirada puesta en el reinado consumado de Dios, la antigua idea profética de la peregrinción de las naciones. Al pueblo de Israel Jesús le enseña la voluntad de Dios, supremamente vinculante; le anuncia lo que hay que hacer; proclama el nuevo orden de la salvación, que deja tras de sí y supera todo lo acaecido hasta entonces. En todo ello, Jesús puede confrontar inmediatamente sus enseñanzas con la antigua palabra de Dios de la Tora. No es ya la palabra de la Tora, sino la palabra acerca del reinado de Dios la que es vinculante para la salvación y la que decide acerca del destino de los hombres. De la aceptación o del rechazo de su predicación de la *basileia* depende la suerte futura y eterna de cada invididuo.

Así como antaño Dios, por medio de los profetas, llamó a discípulos de los profetas, así también Jesús llama ahora personas a un seguimiento suyo especial. También en esto da él testimonio de su autoridad. Nada debe anteponerse al seguimiento de Jesús en calidad de discípulo, ni siquiera los lazos con la propia familia (Mt 10,37). «El que pierda su vida por causa de mí, la salvará» (véase Mc 8,35).

La suma de todo lo que se puede decir acerca de la autoridad de la misión de Jesús realza sobre todo el hecho de que con él llegó lo definitivo y de que Dios mismo obraba en él su salvación definitiva. La suma de la autoridad de su misión se resiste a su categorización mediante un predicado de majestad. Jesús era más que un profeta. La Ley y los profetas llegan hasta Juan (véase Lc 16,16)[21]. Indudablemente, había en su acción elementos esencialmente mesiánicos, si lo comparamos con la expectación mesianológica de los Salmos de Salomón. Pero falta el rasgo de política nacional, que tan determinante era, especialmente para los contemporáneos. En esta diferenciación se ve lo imposible que es hacer derivar de algo o de alguien la autoridad que Jesús tenía para su misión.

Pero antes de seguir investigando, hay que aportar otras observaciones. Da testimonio de autoridad una manera peculiar de hablar, que hay que atribuir a Jesús mismo. Según ella, Jesús introducía con el término «amén» determinadas palabras, sobre todo las de contenido escatológico, es decir, las que comunican una determinada idea que se refiere al fin de los tiempos, y que a su vez están asociadas con la predicación de la *basileia*. Ciertamente, hay que contar con que no pocas de estas palabras hayan sido dotadas posteriormente de ese «amén» (que en el Evangelio de Juan se convierte en un doble «amén»). Pero esta forma de hablar, como tal, debe considerarse peculiaridad de Jesús[22]. Y, así, Jesús asegura a la mujer desconocida que en Betania, en casa de Simón el leproso, había ungido su cabeza con óleo, con aquella solemne introducción: «Amén, os digo», que se hará memoria de aquella acción, a saber, en el juicio (véase Mc 14,9)[23].

Una determinación cristológica temprana identifica a Jesús con

21. No es suficiente tampoco la categoría de los profetas de los últimos tiempos. Esta categoría ha sido descrita por Hahn, *Hoheitstitel,* p. 351-404, incluso en su diferencia con respecto a la categoría de Mesías. Según Hahn, lo que más encaja con la actividad de Jesús es el concepto de profeta del fin de los tiempos, al estilo de Moisés (p. 382).

22. K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu,* Berlín 1970, impugnó la autenticidad de esa manera de hablar de Jesús, basándose en que aparece en dos lugares del TestAbr y debe atribuirse al judeocristianismo de carácter helenístico. Aun prescindiendo de que aquí se abusa en exceso del criterio de desemejanza, los dos pasajes aducidos son demasiado recientes. Según J. Jeremias, *Zum nicht-responsorischen Amen,* ZNW 64 (1973) 122s, la recensión A del TestAbr, en la que se basa Berger, es medieval. Véase también E. Janssen, *Testament Abrahams,* en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* III/2, Gütersloh 1975, p. 222 nota 140.

23. Para el análisis y la interpretación véase Gnilka, *Markus* II, p. 221s, 225 s.

la sabiduría divina[24]. Pero ésta no se puede reducir directamente a Jesús. Desde luego, es verdad que Jesús, en varios aspectos, aparece como un maestro de sabiduría. Jesús domina un lenguaje poético, impresionante, compone *mešalim* y demuestra ser maestro indiscutible en el arte de narrar parábolas. Cuando se pone a sí mismo por encima de Salomón (Mt 12,42 par), sobrepasa al sabio más grande y universal de Israel, más aún, del mundo entero, porque la reina del lejano reino del Sur fue atraída un día por la sabiduría de Salomón[25]. La lamentación sobre la impenitente Jerusalén, en cuya segunda parte se integra Jesús a sí mismo al recordar sus intensos esfuerzos en favor de aquel pueblo, tiene sonidos sapienciales (Mt 23,27 par). Jesús aparece aquí como un mensajero de sabiduría, de la sabiduría divina, que está en representación de Dios. El que más tardíamente identifica a Jesús con la sabiduría es Mateo[26]. Por lo demás, las parábolas, si se las pone en relación con el discurso de sabiduría, ilustran precisamente que a las palabras sapienciales no se las puede separar del mensaje de Jesús acerca de la *basileia*. En sus palabras sapienciales Jesús se muestra como quien es portador del Espíritu divino[27].

Con esto llegamos al Hijo del hombre. ¿Habló Jesús del Hijo del hombre? ¿Se comprendió él a sí mismo como el Hijo del hombre? ¿Ofrece quizás el Hijo del hombre la información supremamente válida, la fórmula a la que pueden reducirse nuestras preguntas acerca de la autoridad de la misión de Jesús?

Hay sobre ello una interminable discusión[28]. Para comprenderla, hay que saber que los *logia* relativos al Hijo del hombre suelen dividirse tradicionalmente en tres grupos: los *logia* escatológicos (palabra clave: El Hijo del hombre vendrá sobre las nubes para el juicio), los enunciados acerca de la pasión (palabra clave: El Hijo del hombre tiene que sufrir mucho y ser rechazado) y un tercer grupo que no puede sintetizarse mediante una determinada palabra

---

24. Sobre la problemática véase Christ, *Sophia*.

25. Véase Hengel, *Lehrer der Weisheit*, p. 151s.

26. Compárese Lc 11,49: «Por eso dijo la sabiduría de Dios: Les enviaré...», con Mt 23,34: «Mirad, os envío...»

27. Tanto el Mesías como el Hijo del hombre son presentados como quienes poseen el don del Espíritu. Véase Is 11,1-4 SalSal 17,37; 18,7; HenEt 49,1-4; 51,3; 62,2.

28. Sobre esta cuestión véase la obra de Tödt, que todavía sigue siendo fundamental, *Menschensohn*. Sobre la discusión en la época más reciente véase A. Vögtle, *Bezeugt die Logienquelle die authentische Rede Jesu vom «Menschensohn»?*, en *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Friburgo 1985, p. 50-69.

clave de carácter temático. De todos modos, estos *logia* tratan del Hijo —terreno— del hombre, de su autoridad para perdonar pecados, de su carencia de patria, etc. Cuando hablamos anteriormente de la impronta peculiar de la cristología cristiana del Hijo del hombre, que se basa en una concepción judía previa acerca del Hijo del hombre y que se plasmó con el recuerdo del Jesús histórico, mencionamos ya de paso todo esto.

Hay dos cosas que llaman mucho la atención en la tradición sinóptica acerca del Hijo del hombre. En primer lugar, únicamente Jesús habla del Hijo del hombre. Esto quiere decir que nadie, en ningún lugar, habla de él como del Hijo del hombre. El Hijo del hombre lo encontramos únicamente en los *logia* de Jesús. En segundo lugar, Jesús habla del Hijo del hombre refiriéndose siempre a él en tercera persona del singular: en forma de «él». En ninguna parte dice Jesús: Yo, el Hijo del hombre. Es verdad que la integración de los enunciados acerca del Hijo del hombre en los evangelios compuestos por escrito, presupone desde hace ya mucho tiempo que la comunidad sabe y cree con fe que el Hijo del hombre —Juez, que ha de venir—, es Jesús. La yuxtaposición de los *logia* escatológicos y de los que hablan del Hijo del hombre, terreno y que va a padecer, tiene el mismo efecto. Sin embargo, ¿qué pasaba en la predicación de Jesús? Despertó particular atención Lc 12,8: «A todo el que me confiese delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará también delante de los ángeles de Dios.» Porque aquí aparecen disgregados el yo que habla, Jesús, y el Hijo del hombre, como si se tratara de dos personas distintas.

Lc 12,8 es un texto que, en la investigación, se tomó repetidas veces como punto de partida para emitir un juicio. Mientras que R. Bultmann[29] sostuvo efectivamente la opinión de que Jesús habló del Hijo del hombre que había de venir, como si se tratara de otra persona, vemos que H. Conzelmann[30] opina que Lc 12,8 presupone la identidad del Hijo del hombre con Jesús y debería atribuirse por tanto a la comunidad. Lo mismo habría que decir de la tradición acerca del Hijo del hombre, en general. También E. Lohse[31] y A. Vögtle[32] pretenden recientemente que todos los enunciados acerca del Hijo del hombre se consideren como postpascuales. Porque ni

29. *Theologie*, p. 30-35.
30. *Grundriss*, p. 155s.
31. *Grundriss der ntl Theologie*, Stuttgart 1974, p. 48s (trad. cast., *Teología del NT*, Madrid 1978, p. 67s).
32. O.c. en nota 28, p. 67.

estaría indicado establecer una diferencia —en la predicación de Jesús— entre él y un anunciado Hijo del hombre, ni se puede atribuir a Jesús el que él hubiese hablado de su manifestación para el juicio como de la manifestación del Hijo del hombre. Esto último no se comprendería ni sería enunciable sino a partir de Pascua. Además, Jesús habría proclamado el reinado de Dios, reinado junto al cual no habría lugar para una expectación del Hijo del hombre. Esto se vería por el hecho de que no hay *logia* de Jesús en los que estén asociados entre sí el reinado de Dios y el Hijo del hombre[33].

Por el contrario, L. Goppelt querría atribuir a Jesús la sentencia de Lc 12,8 y también otras sentencias que se refieren al Hijo —terreno— del hombre[34]. Jesús habría escogiddo la enigmática forma «él» (en tercera persona del singular) para anunciarse a sí mismo, en forma velada, como el Hijo del hombre. Esta manera de hablar no habría estado destinada para el pueblo, sino para los discípulos, que además podían comprender a Jesús. Finalmente, otra tendencia entre los investigadores toma como punto de partida los *logia* que hablan del Hijo —terreno— del hombre. Se parte muchas veces del término arameo equivalente *bar naša,* que en la lengua de Jesús significaba también sencillamente «hombre», y que podía utilizarse de tal manera que el hablante se incluyera a sí mismo en un enunciado general acerca del hombre, es decir, algo así como: «Conmigo, que soy Jesús, un hombre es capaz también de perdonar pecados» (Mc 2,10); «Un hombre como yo, Jesús, no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,20). Un enunciado general acerca del hombre se habría desarrollado hasta convertirse en el título cristológico o podría situarse junto a ese título[35].

Sobre esta gran abundancia de propuestas de interpretación, que causa un poco de confusión, habrá que decir lo siguiente: No nos convence lo de un enunciado general sobre el hombre, y que se supone que existe en algunas sentencias sobre el Hijo —terreno— del hombre. Aun prescindiendo de la problemática filológica, muy discutida, habrá que preguntarse quién de los oyentes de Jesús le habría entendido, quién se habría dado cuenta de que Jesús estaba refiriéndose a sí mismo con esa curiosa manera de hablar. El sentido resultante se hunde hasta la trivialidad, como en el caso de Mt 8,20. Es mejor presuponer que todas las sentencias del Hijo del hombre, bien procedan de Jesús mismo o bien hayan sido formadas más tarde, utilizan lo del Hijo del hombre como un título. A la interpretación dada por Goppelt en el sentido de que Jesús se hubiera dirigido a sus discípulos,

---

33. Véase P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,* en *Aufsätze zum NT,* Munich 1965, p. 55-91.

34. *Theologie,* p. 231-237. Mc 2,28; 2,10; MT 8,20 y una forma básica de Mc 9,31 son pertinentes a este respecto.

35. Véase C. Colpe, en ThWNT VIII, col. 404-408, 433-465.

hablándoles en forma velada, habría que preguntarle también si esa manera de hablar sería comprensible. Los evangelios no nos permiten saber que los *logia* del Hijo del hombre se hubieran dirigido únicamente a los discípulos.

Ahora bien, lo del Hijo del hombre y lo del reinado de Dios son compatibles. H.E. Tödt señaló ya el paralelismo de contenido y estructura que hay entre las dos series de enunciados acerca del Hijo del hombre y acerca de la *basileia.* Contenidos centrales de la predicación, como el juicio y el arrepentimiento, se encuentran en ambas series[36].

El hecho, altamente sorprendente, de que únicamente Jesús hable del Hijo del hombre y de que en los sinópticos no aparezca ningún enunciado con carácter de confesión, que se refiera a Jesús como el Hijo del hombre, no se podrá explicar satisfactoriamente sino en el caso de que el enunciado acerca del Hijo del hombre aparezca ya de alguna manera en la predicación de Jesús. A esto se añade la diferenciación, característica de Lc 12,8, entre el yo hablante y el Hijo del hombre. Los intérpretes que quisieran negar a Jesús todo enunciado acerca del Hijo del hombre nos deben una explicación convincente de cómo se habría originado en la comunidad esa extraña diferenciación entre Jesús y el Hijo del hombre, y luego hubieran sido puestos exclusivamente en labios de Jesús los *logia* relativos al Hijo del hombre.

Lc 12,8s debe considerarse como palabra auténtica de Jesús y como punto de partida de la cristología del Hijo del hombre. Esto significa que la evolución dentro de los grupos de enunciados acerca del Hijo del hombre —del Hijo del hombre del fin de los tiempos, del Hijo del hombre terreno y del Hijo del hombre que padece— comienza en el primer grupo. Vimos anteriormente, en la mesianología judía del Hijo del hombre, un desarrollo análogo, que va del Hijo —celestial— del hombre a una figura terrenal del Hijo del hombre-Mesías. El desarrollo sinóptico debe considerarse como un desarrollo paralelo a ése. Que el predicado del Hijo del hombre se haya difundido más en la tradición sinóptica, sea que se hayan formado nuevos *logia* acerca del Hijo del hombre, o bien sea que el predicado del Hijo del hombre haya penetrado en los *logia* de Jesús, es un hecho que podemos observar muy bien en el Evangelio de

36. *Menschensohn,* p. 298-316.

Mateo, donde este predicado ha tenido su máxima difusión[37]. Diferenciar entre él mismo y el Hijo del hombre, como sucede en Lc 12,8, podremos considerarlo como la manera específica de hablar de Jesús acerca del Hijo del hombre.

Por eso, queda por decir algo más acerca de ese *logion*. En todo ello no habrá que precipitarse a plantear la alternativa tantas veces evocada: ¿Habló Jesús del Hijo del hombre como de otra persona, o se identificó él a sí mismo con el Esperado? En todo caso, se tiene la mirada puesta en el inminente juicio, y se concede en ese juicio la palabra más importante al Hijo del hombre. En todo ello es de menor importancia el que sea él mismo el que juzgue o el que comparezca como testigo ante el Juez y adopte de manera decisiva una actitud ante cada uno de los hombres. Decidirá el que él confiese o niegue. Pero la escena insertada del juicio posee una estremecedora introducción. Por lo que sucede antes, la escena del juicio, a pesar de su seriedad, se convierte en un suceso secundario y de segundo orden. Lo que precede al juicio acontece en el encuentro con el Jesús terreno; tiene lugar en la actitud que uno adopte ante la palabra y la persona de Jesús. Confesar a Jesús o negarle es lo que decidirá el resultado del juicio al fin de los tiempos; es lo que anticipa ya, en cierto modo, ese juicio.

De ahí se deduce, para la relación de Jesús con el Hijo del hombre, la identidad de la comunión salvífica[38]. Así nos lo permite ver, al menos, el hecho de que, en la palabra de Jesús, queda relegada la cuestión acerca de la identidad del Hijo del hombre, frente a la necesidad de decidirse, esa necesidad que se deriva para el oyente. El que ahora consiga la comunión con él, pertenecerá —en el juicio— a la comunidad de los salvados. Si queremos precisar más todavía la relación de Jesús con el Hijo del hombre, ello nos lo impide esa palabra, su estructura e intención. ¿Habló Jesús únicamente del Hijo del hombre, y lo hizo tan sólo ocasionalmente, para acomodarse a las ideas de un determinado grupo de oyentes? ¿Quería él dar a entender que la expectación del Hijo del hombre se halla implícita en su predicación? En todo caso, la función del esperado Hijo del hombre se convierte en una función de segundo orden, en comparación con lo que Jesús hace en el presente con su predicación

37. Véase Mt 10,23; 13,37.41; 16,13 (comparándolo también con Mc 8,27); 24,27.30.37.39.44; 25.31; 26,2 y H. Geist, *Menschensohn und Gemeinde,* Würzburgo 1986.

38. Véase Tödt, *Menschensohn,* p. 55.

y sus obras. ¿O se ve él a sí mismo en una determinada relación con ese Hijo del hombre? ¿Cuál es entonces su identidad? En todo caso se ajusta a su predicación el que no se den informaciones detalladas acerca del cómo de lo escatológico que ha de suceder al fin de los tiempos. Esto lo distingue de la apocalíptica —de cuyo repertorio escatológico está tomada la expectación del Hijo del hombre—, la cual se atrevía a proporcionar descripciones detalladas de los estados celestiales e infernales y de los estados entre los tiempos. Jesús no levanta el telón que nos separa de lo escatológico y del final de los tiempos, ni siquiera en lo que respecta a su persona. Aunque el misterio no es una categoría histórica, sin embargo esa categoría está aquí muy indicada. La pregunta que interroga puramente por lo histórico llega a un límite en una pura constatación y determinación histórica de la autoridad de la misión de Jesús. Ese límite habrá que observarlo.

Pero habrá que estudiar otro matiz más de la autoridad de la misión de Jesús. Pudimos comprobar ya anteriormente[39] que la manera que Jesús tiene de hablar de Dios está caracterizada por referirse a Dios con el nombre de Padre. Esto tiene su continuación en las oraciones que se nos han trasmitido de él. No nos interesa ahora el contenido de esas oraciones, sino el dato de que la invocación de Dios como Padre en la oración dice así: ¡Padre mío! (Mt 11,25.26 par; 26,39.42; Lc 23,46). Este hablar de Dios refiriéndose a él como «mi Padre» aparece también en otros *logia* que no son oraciones (Mt 7,21; 8,32s; 16,17; 18,19.35 y *passim*), y aparece contrastado con otras palabras en las que Jesús, dirigiéndose a sus discípulos, habla de Dios llamándole «vuestro Padre» (Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14 y *passim*). Sea lo que fuere de la autenticidad de los diversos *logia,* el hecho de que Jesús hable de Dios como de su Padre y de que lo invoque así particularmente en la oración, debe considerarse como auténtico. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo es rarísimo que se invoque a Dios como Padre en la oración. Esa invocación aparece en sentido colectivo en el texto griego de Eclo 23,1 y 4 y en Tob 13,4[40]. «Padre mío», como invocación personal que el orante dirige a Dios en su oración, representa una novedad[41].

En Mc 14,36 se nos ha trasmitido la invocación *abba* con que

39. Véase p. 250s.

40. Véase Fitzmyer, *Abba,* p. 25s. Eclo 51,10 es una constatación y posiblemente un eco del Sal 89,27.

41. Fitzmyer, *Abba,* p. 28.

Jesús se dirige a Dios en la oración del huerto de Getsemaní. Esa palabra aramea —que, gramaticalmente, lo mejor es entenderla en el sentido de vocativo— puede emplearse en arameo como un término con que el hijo se dirige a su padre carnal, pero que, a pesar de su forma de lenguaje infantil, no se limita a su empleo por los niños pequeños[42]. Puede considerarse como *ipsissima vox Iesu* y da testimonio de la particularísima relación que Jesús tenía con Dios[43].

Claro está que esa particularísima relación con Dios, que resplandece como un destello ante nosotros mediante el vocablo *abba,* no la comprenderemos plenamente sino cuando aceptemos y nos adentremos en el marco total de la misión de Jesús. Formulémoslo a partir de Dios: Dios ha confiado a Jesús la tarea de comunicar y obrar, en palabras y obras, juntamente con el reinado de Dios, la salvación definitiva. Dios ha confiado a Jesús la tarea de presentar su amor entre los hombres. Jesús representa singularísimamente a Dios en el mundo; se halla en lugar de Dios ante los hombres. La revelación de Dios el Padre se halla vinculada de manera exclusiva con Jesús, como lo expone aquel *logion* que habla del Hijo en sentido absoluto, y al que, por razones de fondo, se lo ha llamado —no sin razón— el «*logion* joánico», porque prepara ya toda la dimensión profunda de la cristología joánica (Mt 11,27 par). Se halla en estrecho contacto con la invocación de *abba,* pero desarrolla a ésta con ayuda, por decirlo así, de un concepto del conocimiento afín a la mentalidad helenística[44]. Al remitir a la autoridad universal que el Padre ha conferido al Hijo —«Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre»—, hace referencia probablemente a la posición de señorío otorgada a Jesús resucitado (véase Mt 28,18). *Conclusión:* La autoridad de la misión de Jesús, en su carácter singularísimo y único, no es deducible históricamente. Los predicados mesia-

---

42. Los testimonios del Targum pueden verse en Fitzmyer, *Abba,* p. 24. Un paralelo es *'imma'* como vocativo para dirigirse a la madre, análogo a nuestro mamá, papá.

43. En dos pasajes del Talmud, bTaan 23*ab*, se habla indirectamente de Dios refiriéndose a él como *abba.* Prescindiendo de ello, esos textos —por ser tardíos— no aportan gran cosa.

44. Véase Gnilka, *Matthäusevangelium* I, p. 431-442. Hengel, *Lehrer der Weisheit,* p. 161; Jeremias, *Theologie,* p. 63-67, (trad. cast., *Teología,* p. 74-77), quieren interpretar la frase como una imagen: Así como un padre no oculta nada a su hijo, sobre todo en lo relativo a la labor artesanal de la que se va a hacer cargo el hijo, así también Dios concedió a Jesús todo el conocimiento que él tiene de sí mismo. Sin embargo, el versículo, por toda su estructura, no nos da a entender que se trate de una comparación.

nológicos de majestad de los que dispone no captan esa autoridad sino de manera parcial y fragmentaria. Probablemente, el predicado de Mesías es el que más se acerca al título en que Jesús basa su misión, si incluimos en él dos cambios esenciales: Jesús marcha a la cruz. Jesús salva a su pueblo, pero no mediante una victoria sobre sus enemigos, sino que se presenta paradójicamente ante su pueblo como el que ha sido muerto. Y une a ese pueblo con Dios, a quien él llama su Padre: vínculo de singularísima filiación.

Perspectiva. A la luz pascual, mediante los acontecimientos de Pascua y de Pentecostés, la visión de los discípulos profundiza en la fe. Si vamos siguiendo, a modo de indicación, las intuiciones de fe, que después de Pascua adquirieron mayor profundidad mediante los predicados cristológicos descritos anteriormente, y que se hicieron más nítidas al repasar la experiencia habida con el Jesús terreno, entonces veremos que el Hijo del hombre que ha de venir para el juicio es considerado notablemente como el Jesús terreno que ha de venir de nuevo. El retorno del Hijo del hombre Jesús, aparece incluso de manera intensa en el centro, junto al esperado reinado de Dios, y podría haber fomentado transitoriamente una extremada expectación de la cercanía. Aunque en el Evangelio de Juan la expectación de la parusía no desempeña ningún papel, y el reinado de Dios pasa muy a segundo plano (únicamente aparece todavía en Jn 3,3 y 5), sigue estando viva la idea del Hijo del hombre y adquiere una configuración propia. Se contempla al Hijo del hombre —en cierta coincidencia con el concepto apocalíptico del Hijo preexistente del hombre— como aquel que mora junto a Dios, que ha venido de Dios y que regresa a Dios (por ejemplo, en 3,13). Jesús, el Mesías, o mejor: Jesús, el Cristo, es probablemente la confesión primigenia de la fe cristiana, confesión que se vincula principalmente con la muerte y la resurrección de Cristo (por ejemplo, en 1Cor 15,3-5). Precisamente de esta manera se es capaz de expresar lo peculiar y específico de la fe cristiana en el Mesías. Como Mesías, Jesús es aquel que fue anunciado anticipadamente por los profetas en las Sagradas Escrituras: como el Hijo de David (Rom 1,2s), cuyo destino de muerte y resurrección se vio que era «conforme a las Escrituras» (1Cor 15,3s), y que es quien mantiene la continuidad entre el antiguo pueblo de Dios y el nuevo. Se comprende por sí mismo que la confesión de fe en Jesús, el Cristo, tal como había surgido en círculos judeocristianos, siguió siendo especialmente relevante para ellos y conservó también su importancia en los esfuer-

zos de la comunidad por ganar para la fe a judíos, o en los debates con la sinagoga. En las comunidades paganocristianas, esa fórmula puede palidecer, puede embotarse su dinamismo original, y puede sentirse casi que lo de «Jesús Cristo» es ya un nombre propio.

Es interesante observar que Jesús, el Hijo de Dios, el Hijo, adquiere un lugar central en amplios sectores de la Iglesia primitiva. Esto podrá estar relacionado con el hecho de que ese predicado era conocido tanto en el ámbito bíblico como en el grecorromano. Pero es más esencial el que, probablemente, se llegó a comprender ya pronto que ese predicado era muy adecuado para enunciar lo característico de Jesús. En el evangelio más antiguo, el movimiento del pensamiento cristológico culmina, acabándose y condensándose —como quien dice— en la confesión de fe del centurión pagano, al pie de la cruz, que reconoce que Jesús es el Hijo de Dios (Mc 15,39; véase Mt 27,54). Es indudable la preeminencia del predicado «el Hijo» en el Evangelio de Juan y en las cartas joánicas. Pero aun en documentos teológicos tan importantes del cristianismo primitivo, como son la carta a los Romanos y la carta a los Hebreos, las confesiones de fe en el Hijo de Dios llevan el hilo de la exposición (Rom 1,4; Heb 1,2). Con ayuda del predicado de «Hijo de Dios» fue posible expresar el misterio de la persona de Jesús —en la medida en que ello puede hacerse—; pudo expresarse que Jesús es el Verbo encarnado y la Imagen del Dios invisible (Jn 1,14; Col 1,15). Se añaden otras predicaciones. La categoría que corresponde por parte del hombre al misterio revelado es la fe, no ya la delimitación histórica, y por cierto no una fe que se estanque en el conocimiento, no, sino una fe que plasme y trasforme la vida concreta mediante la palabra de ese Mesías e Hijo.

Bibliografía

R. Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis,* ZNW 19 (1919-1920) 165-174; H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung,* Gütersloh 1959; H. Riesenfeld, *Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstsein Jesu,* en H. Ristow - J. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlín ²1964, p. 331-341; F. Christ, *Jesus Sophia,* Zurich 1970; W. Bracht, *Der Menschensohn,* tesis, Munich 1972; U.B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischer Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes,* Gütersloh 1972; K. Müller, *Menschensohn und Messias,* BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66: M. Hengel, *Der Sohn Gottes,* Tubinga 1975; P.M.

Casey, *Son of Man,* Londres 1979; M. Hengel, *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie,* en *Sagesse et Religion.* Colloque de Strasbourg 1976, París 1979, p. 147-188; A.J.B. Higgins, *The Son of Man in the teaching of Jesus,* Cambridge 1980; H. Schlier, *Wer ist Jesus*?, en *Der Geist und die Kirche,* Friburgo 1980, p. 20-32; H. Hübner, *Der «Messias Israels» und der Christus des NT,* KuD 27 (1981) 217-240; G. Schelbert, *Sprachgeschichtliches zu «Abba»,* en *Mélanges D. Barthelemy,* Friburgo de Suiza-Gotinga 1981, p. 395-447; K.W. Tröger, *Jesus als Prophet,* «Kairos» 24 (1982) 100-109; J.A. Fitzmyer, *Abba and Jesus' relation to God,* en *À cause de l'évangile* (Miscelánea de homenaje J. Dupont), París 1985, p. 15-38; A. Vögtle, *Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom Menschensohn*?, en *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte,* Friburgo 1985, p. 50-69.

X

EL CONFLICTO Y LOS ÚLTIMOS DÍAS

La actividad de Jesús, según la exposición de los evangelios, está determinada por el conflicto, casi desde el principio. El conflicto se va agravando y termina con la ejecución de Jesús en la cruz. El conflicto tiene diversos escenarios: Galilea y Jerusalén. Jesús entra en conflicto con diversos grupos y finalmente con el poder romano, lo cual le conduce a la muerte. El proceso de Jesús constituirá un tema especial. En el presente capítulo estudiaremos el conflicto, pero únicamente hasta llegar al proceso. Corresponde al interés de los evangelios y al de las tradiciones que se han condensado en ellos el dedicar un espacio relativamente extenso a los últimos días de Jesús en Jerusalén. Por eso, podemos ir siguiendo con la mirada cada uno de los sucesos que ocurrieron entonces: la entrada en la ciudad, la protesta por el mercado establecido en el templo, la última cena con los discípulos. Esto quiere decir también que no todo lo que digamos aquí tendrá que ver con el conflicto.

1. *El conflicto que se va diseñando en la actividad de Jesús*

Los fariseos aparecen como los principales adversarios, en el conflicto que se va diseñando durante la actividad pública de Jesús. No raras veces se menciona a los fariseos juntamente con otros grupos: fariseos y escribas/doctores de la Ley (Mt 5,20; 12,38; 15,1; Mc 2,16; 7,15; Lc 5,17.21.30; 6,7; 7,30; 11,53; 14,3; 15,2), fariseos y herodianos (Mc 3,6; 12,13), fariseos y saduceos (Mt 3,7; 16,1.6.11.12). Estas agrupaciones causan el efecto de estar tomadas

en bloque. Mateo es el que llega más lejos, ya que hace que los fariseos y los saduceos aparezcan juntos incluso en Galilea: una constelación que, históricamente, es muy improbable. Marcos ha diferenciado algo mejor, deslindando un poco y segregando a fariseos y a escribas, probablemente porque sabe que no todos los fariseos eran escribas y que no todos los escribas eran fariseos[1]. También Mateo debió de saber estas cosas. Pero en la época en que él escribió su evangelio, no existía ya el partido de los saduceos. Lo que al evangelista le interesaba era presentar como un bloque uniforme a los adversarios judíos de Jesús.

Causa tambien la impresión de ser demasiado global la simplificación que presenta a los fariseos en un solo bloque. Los fariseos no estaban unidos entre sí, ni mucho menos. En tiempo de Jesús había dos maestros principales de otras tantas escuelas farisaicas que rivalizaban entre sí: Hilel y Samay. Tan sólo de vez en cuando aparece en escena un escriba solo (Mt 12,28) o un fariseo solo (Lc 7,36; 11,37; 14,1; véase 18,10), siendo entonces contemplado incluso, de ordinario, a una luz no desfavorable. Finalmente, causan también el efecto de ser globales las decisiones de dar muerte a Jesús, adoptadas por fariseos, escribas y herodianos, en vista de las obras que él hacía (Mc 3,6 par; 11,18 part; 14,2 par). La exposición sigue en plan literario. Así como las decisiones de dar muerte a Jesús, así como los repetidos anuncios que Jesús hace de la pasión, quieren dar a la estructura del evangelio una orientación hacia la pasión, así también el gran realce que se da a los fariseos tiene que ver con la situación surgida después del año 70, en la que se compilaron los evangelios. Únicamente el partido de los fariseos sobrevivió a la catástrofe, se consolidó y adquiriró influencia decisiva en el judaísmo. Entre la Sinagoga y la Iglesia surgió un vivo enfrentamiento, que influyó en la configuración de los evangelios y de su tradición.

Está relacionado con esa configuración de los evangelios el hecho de que haya dos grupos judíos de la época que no se mencionen: los esenios y los celotas[2]. Claro que esta referencia no es suficiente para explicar este dato singular. Los saduceos, como partido, no sobrevivieron tampoco al año 70. No podemos formular más que sos-

1. Mc 2,16; 7,15 concede a cada uno de los dos grupos su propio artículo; Mt 3,7; 16,1.6.11.12 reúne a fariseos y saduceos bajo un artículo común; en 5,20; 12,38 reúne también a escribas y fariseos; lo mismo sucede en Lc 14,3.

2. El término de celota aparece sólo como sobrenombre de Simón: Lc 6,15; Act 1,13.

pechas. Por lo que respecta a los celotas, podemos sospechar que la polémica antifarisaica de Jesús se dirigió también contra ellos, al menos en parte por ser los representantes más radicales del ala izquierda de los fariseos[3]. Por lo que respecta a los esenios, podemos sospechar que no hubo enfrentamiento directo con ellos y que no lo hubo porque los esenios vivían retirados.

Ahora bien, la aparición del enfrentamiento posterior de la Iglesia con la Sinagoga de impronta farisaica no debe inducirnos erróneamente a pensar que no hubo ningún enfrentamiento entre Jesús y los fariseos, ni debe fomentar la opinión de que Jesús mismo deba integrarse en la orientación farisea. Sobre todo algunos exegetas judíos mantienen de buena gana este punto de vista, a saber, que Jesús podría encuadrarse en una rama del movimiento farisaico —la mayoría supone que la de Hilel— y que el enfrentamiento de Jesús con los fariseos habría permanecido dentro de los límites de dicho movimiento[4]. Una de las características de la actividad de Jesús es que a él no se le puede encuadrar en ninguna de las sectas judías, sino que sobrepasando sus límites, se dirige a todas ellas y hace a la totalidad del pueblo su oferta de salvación. Si Jesús prefiere a alguien, prefiere a los pobres y a los desheredados, hacia quienes se siente atraído. Pero no pasa por su mente fundar una secta de *anawim*. Se demuestra fácilmente que la materia conflictiva acumulada en la predicación de Jesús era adecuada para excitar a los fariseos y los saduceos, y en algunos puntos a estos últimos con más intensidad todavía.

Si queremos saber algo sobre la forma en que se produjo el enfrentamiento de Jesús, no debemos comenzar por un texto que será probablemente el primero que se nos ocurra: el de los «ayes» dirigidos contra los escribas y fariseos (Mt 23,13-31 par). Esta composición de palabras, en la que se van intensificando los reproches amargos hasta llegarse a los reproches de impiedad y de maquinar asesinatos, fue dictada en gran parte por el ulterior distanciamiento entre la Iglesia cristiana y la Sinagoga[5]. Esto no quiere decir que no se encuentren en ella elementos jesuánicos. Entre estos podría con-

---

3. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Colonia 1961, p. 385.

4. Según Winter, *Enemies*, 133, Jesús representa un fariseísmo prerrabínico; según Finkel, *Pharisees*, 134-143, Jesús se aproxima a los seguidores de Hillel; según Klausner, *Jesus*, 381 nota 122, Jesús era propiamente un fariseo. Para ver la paleta de las opiniones, citemos a Haenchen, *Matthäus* 23:52, quien habla de enemistad mortal entre Jesús y los fariseos.

5. Para el análisis véase Gnilka, *Matthäusevangelium* II, p. 280-285, 293s.

tarse quizás el «ay» lanzado contra los escribas que quitaban la llave del conocimiento y se convertían en obstáculo para los que querían entrar (en el reino de Dios) (véase Lc 11,52 / Mt 23,13). El alegato en favor de los débiles y descarriados encajaría plenamente en las intenciones de Jesús.

En cuanto a la manera que revistió su enfrentamiento, habrá que tomar como punto de partida el acorde fundamental de su predicación, el reino de Dios. El nuevo orden, que quiere anunciarse con la *basileia*, sobrepuja y trasciende el viejo orden de la Ley. Los saduceos rechazaban toda posibilidad escatológica de futuro. Jesús se diferencia de los fariseos y los saduceos en la idea que él tiene de la santidad del hombre. Jesús, al declararse en favor de una realización radical del mandamiento del amor y al declararse así en favor del hombre, debió de parecerles a menudo como persona que no se preocupa de la Ley y menos aún de la «tradición de los antiguos» (véase Mc 7,5). Jesús no ve cimentada la santidad del hombre en la minuciosa observancia de los preceptos levíticos de pureza, sino en lo más interior del hombre, de donde se va desarrollando su ser (véase Mc 7,15). La crítica contra la tradición tuvo que herir a los fariseos; la crítica contra la institución del «corbán» en favor del templo tuvo que herir de manera especial a los saduceos. En su crítica del sábado, Jesús salió en defensa —como vimos ya anteriormente[6]— de la dignidad y la salvación del hombre, pero tuvo que chocar con ello con la comprensión que los fariseos, y también los esenios, tenían de la Ley. En su prohibición de que el marido repudie a la mujer, bajo pena de cometer adulterio, Jesús se pone de parte de la voluntad de Dios en su creación y de la mujer menoscabada en sus derechos, pero con ello habla claramente contra una prescripción de la Ley: la prescripción mosaica sobre el certificado de repudio.

La crítica contra aquella devoción vivida de la Tora nos parecerá quizás hoy día menos hiriente, por la gran distancia histórica en que vivimos, pero con su sutileza y encarecimiento tuvo que herir duramente a los criticados. Porque Jesús no sólo criticaba con palabras, sino que vivía provocadoramente ante ellos ese orden nuevo. Cuando Jesús se sentaba a la mesa con los publicanos y los pecadores, que no hacían caso de la Ley, echaba por tierra las normas según las cuales se hallaba establecida la sociedad y vulneraba con ello la «ley de santidad», según la cual el trato con los impíos le hacía

6. Véase p. 269s.

a uno impuro y le exponía al peligro de ser considerado también como impío. La sutileza del enfrentamiento se hizo especialmente palpable en la historia del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14), porque esta historia revelaba su trasfondo teológico. El alegato de Jesús en favor del pecador se reconocía aquí claramente como alegato de Dios mismo y, por tanto, como crítica aniquiladora contra esa devoción de la Ley.

Que las autoridades procedieran contra Jesús no es algo que aparezca totalmente plausible por la descripción hecha del enfrentamiento. Tampoco basta sin más la referencia a que la Tora de Moisés era el código tanto religioso como jurídico del Estado judío, lo cual hace imposible distinguir entre un delito religioso y un delito jurídico. Hay que asentir a P. Winter[7], cuando afirma que el efecto de la actividad de Jesús sobre las multitudes tuvo que aumentar considerablemente, si queremos explicarnos por qué las autoridades procedieron un día contra él. Y ese efecto debió de ser realmente considerable. Pero no nos resulta ya posible ir trazando un desarrollo[8]. La imagen que nos ofrecen los evangelios de un Jesús rodeado por las multitudes es correcta en general. Aunque las multitudes no le hayan comprendido sino en parte, aunque no hayan comprendido en gran parte la exigencia que Jesús proclamaba de arrepentimiento y conversión, sin embargo podemos contar con que numerosas personas constituían el público de Jesús.

Para comprender lo que aquí hemos indicado, será quizá muy útil hacer referencia a Juan el Bautista. Josefo da como razón de que Herodes Antipas mandara prender y dar muerte al Bautista el movimiento popular de masas desencadenado por Juan. Herodes temía «que (Juan) incitara al pueblo a la rebelión, y por tanto consideró preferible eliminarlo a tiempo» (*Ant.* 18,116-119).

Josefo podría estar en lo cierto con esta información que nos da[9]. El que moviliza a las masas despertará sospechas ante un déspota.

---

7. *Enemies,* p. 135.

8. En los evangelios sinópticos, con la confesión de la mesianidad de Jesús por parte de Pedro se produce cierta cesura. Según Mc 8,27ss par, Jesús se dedica más intensamente a enseñar a los discípulos. De esta forma de exponer las cosas no se pueden deducir conclusiones históricas.

9. Para la interpretación del texto de Josefo, véase R. Schütz, *Johannes der Täufer,* Zurich 1967, p. 20-27. También Josefo, *Ant.* 18,109,115, pone en relación la suerte del Bautista con la conducta adúltera de Herodes Antipas, pero no en sentido causal, como lo hace Mc 6,17-29 par. Acerca del problema, véase J. Gnilka, *Das Martyrium Johannes des Täufers,* en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. Schmid), Friburgo 1973, p. 78-92.

Esto se aplica a Juan en la misma medida que a Jesús. Hay que añadir que a Jesús le vieron en la cercanía del Bautista. Bajo este aspecto es muy significativa la advertencia con que unos llegaron a Jesús diciéndole que tuviera cuidado de Herodes (Lc 13,31). Si fueron fariseos los que expresaron esta advertencia, esto explica que la actitud de los fariseos ante Jesús deba considerarse como una actitud diferenciada, y no quiere decir que los fariseos tuviesen, en bloque, sentimientos hostiles hacia él.

Para el enjuiciamiento del conflicto, es importante que en Galilea los saduceos no parecen participar en él. Los saduceos no aparecen en escena sino en Jerusalén (Mc 12,18 par)[10]. En la historia de la pasión, y sobre todo en el relato del proceso, los que aparecen en primer plano son los principales sacerdotes, los ancianos y los escribas (Mc 14,1. 43.53; 15,1). Lo mismo hay que decir de los vaticinios que Jesús hace de su pasión (Mc 8,31; 10,33; véase 11,18.27). Es sabido que los principales sacerdotes y los ancianos pertenecían al partido de los saduceos o estaban aliados con él. Los fariseos, a su vez, no aparecen en la pasión de Jesús, con excepción de Mt 27,62 y Jn 18,3, pasajes que pudieran haber añadido secundariamente a los fariseos. Aunque hay que partir de que entre los escribas del sinedrio había fariseos, y que sospechamos que éstos se hallaban incluso en mayoría, sin embargo el dato indicado nos permite sacar la conclusión de que el conflicto mortal se encendió con los principales sacerdotes y los ancianos o —expresándonos de otra manera— con los saduceos.

Este dato se enjuiciaría equivocadamente, si no se viera ninguna conexión entre el enfrentamiento de Jesús en Galilea y el conflicto que se iba agravando en Jerusalén. Es verdad que la relación de Jesús con los fariseos debe enjuiciarse haciendo las debidas distinciones, pero no se podrá afirmar que Jesús no tuvo entre ellos obstinados adversarios. Hay que tener en cuenta, además, el prestigio político que Jesús pudo suscitar ante el príncipe encargado de gobernar Galilea. Cuando Jesús se decide a marchar a Jerusalén, no llega como desconocido para los sectores importantes de la ciudad, no llega como «una hoja en blanco», sino que a los ojos de esas personas Jesús lleva el lastre de los conflictos y de las grandes afluencias de gente con que tuvo que vérselas en Galilea.

---

10. La excepción de Mt 16,1-12 no es correcta históricamente, y se explica por la manera global de pensar (a la que hemos aludido ya antes) del primer evangelista en esta materia.

2. *La ida a Jerusalén*

La antigua investigación acerca de la vida de Jesús se ocupó con vivo interés de estudiar la cuestión de por qué Jesús había ido a Jerusalén. A. Schweitzer[11] compendia los resultados en la fórmula de que unos opinan que Jesús fue a Jerusalén porque él quería trabajar allí y mover al pueblo a una decisión definitiva, y otros creen que lo hizo porque quería morir en la ciudad. Es sumamente improbable que a Jesús le haya sorprendido por completo el gran peligro que corría en Jerusalén. Su intención era, desde luego, proclamar su mensaje en la metrópoli. Nuestros textos no nos proporcionan informaciones detalladas en esta materia. Viendo las cosas desde fuera, Jesús llegó a la ciudad como un sencillo peregrino para la fiesta de la pascua. Sus discípulos y discípulas le acompañaban en su marcha a Jerusalén.

Es difícil decir qué camino tomó Jesús para ir de Galilea a Jerusalén. Lo único seguro es que, en su viaje, pasó por Jericó (véase Mc 10,46), haciendo por tanto el último trecho de su camino por la conocida calzada que pasaba por el *wadi el-Kelt*. Según Mc 9,33, Jesús se habría puesto en camino saliendo de Cafarnaúm. Pero la observación redaccional no nos dice mucho. De las tres grandes rutas que pueden seguirse para ir de Galilea a Jerusalén, la más obvia es la ruta oriental, que conducía a lo largo del Jordán y por la que además se daba un rodeo para no entrar en Samaría. Para esta ruta hacían falta de tres a cuatro días de camino[12]. El clima, en primavera, era allí agradable, no tan agobiante como en verano. Se podía perfectamente pasar la noche al aire libre.

Habrá que intercalar aquí la pregunta sobre cuántas veces habría estado Jesús en Jerusalén durante su vida pública, o mejor: si Jesús habría visitado alguna vez la ciudad antes de la pascua de la pasión. Según la exposición de los sinópticos, habría que responder negativamente a esto último. Sin embargo, el panorama que en los sinópticos se nos ofrece de la actividad de Jesús y que habla de una sola

11. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913, p. 437-443, especialmente p. 437, nota 1.

12. Véase Dalman, *Orte und Wege*, p. 222-262. En el mapa de Madaba se indican trasbordadores que cruzan el Jordán por Salén y Jericó, una maroma tendida sobre el río, y en el medio del río una pequeña embarcación cuyo mástil se apoya en la maroma. El dato geográfico que figura en Mc 10,1, suponemos que es redaccional y posee varias variantes textuales. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 69-71.

ida de Galilea a Jerusalén, responde a una intención literaria, a saber, la de orientar la actividad de Jesús hacia la pasión. El cuarto evangelio conoce varias fiestas que Jesús habría pasado en la capital. Además de la pascua de la pasión, esas festividades son: una fiesta de los tabernáculos (7,2), una fiesta de los judíos de la que nada concreto se dice (5,1) y otra pascua (2,13). Ahora bien, en 2,13ss se informa de la protesta de Jesús por haberse convertido el templo en un mercado: acontecimiento que los sinópticos vinculan acertadamente con la última estancia de Jesús en Jerusalén, y que por tanto el cuarto evangelio, por razones teológicas, ha situado al comienzo de la actividad de Jesús. Puesto que también las demás indicaciones sobre fiestas están dictadas por razones teológicas, el cuarto evangelio no nos ayuda gran cosa en este asunto. Parece que Jesús no era especialmente conocido en Jerusalén por la población, de una manera personal. La escena de la detención de Jesús, en la que Judas Iscariote tuvo que dar a conocer a Jesús dándole un beso, lo presupone así de alguna manera (véase Mc 14,43-53). Aunque no se puede determinar, sin embargo tampoco se puede excluir que Jesús no fuera a Jerusalén más que esa vez. En caso de que esto fuera verdad, podrá pensarse, al menos, que Jesús, en la ciudad, quiso llamar al pueblo a adoptar una decisión. Pero esta cuestión debe quedar en suspenso.

Era grande el número de peregrinos que acudían a Jerusalén para la fiesta de la pascua. No sólo venían de Judea y Galilea, sino también de la diáspora. J. Jeremias[13] estima su número en 125 000. Si a esto se añaden los 55 000 habitantes de la ciudad, entonces Jerusalén albergaba en los días de la fiesta a unas 180 000 personas. Muchos peregrinos habrían llegado ya unos días antes de la fiesta, y entre ellos seguramente Jesús. Llegar pronto estaba mandado por las costumbres de la pascua, pero estaba recomendado también por razones prácticas[14].

¿Qué sucedió cuando Jesús, procedente del monte de los Olivos, se acercaba a la ciudad? El relato de su entrada triunfal en Jerusalén

---

13. *Jerusalem* I, p. 89-97.

14. Como los varones tenían que penetrar en el atrio de los sacerdotes, del templo, para ofrecer los sacrificios, se exigía rigurosa pureza. Véase Núm. 9,6-13; 2Cró 30,15-39; Josefo, *Bell.* 1.229, y R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* II p. 451). Según Jn 11,55, muchos judíos subieron a Jerusalén, antes de la pascua, para santificarse; según 12,1 Jesús llegó a Betania seis días antes de la fiesta. El número podría tener sentido simbólico. El séptimo día es el día de la consumación (véase Mc 9,2).

en Mc 11,1-11 par está intensamente cargado de motivos teológicos. A esto se añade el que tal relato tiene sobre sí el peso de la interpretación celótica de Jesús, dada por algunos.

R. Eisler, a quien puede considerarse como el fundador de esa tendencia interpretativa en el siglo XX, llegó incluso a convertir la perícopa en el eje de su concepción. Ésta dice que Jesús, entonces, fue proclamado literalmente rey de Israel por el pueblo, de manera parecida a como las tropas, en la época de la república, proclamaban emperadores a los generales victoriosos. Eisler se basa para ello en Lc 19,38, texto según el cual el pueblo habría aclamado a Jesús: «¡Alabado sea el que viene, el rey, en el nombre del Señor! ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!» Como otra prueba, aduce el citado autor el nombramiento del rey Agripa II por la multitud popular, la cual —según el hebreo Josipón— le aclamaba, cuando él estaba haciendo su entrada triunfal en Jerusalén y le decía: «¡Sálvanos, oh Rey! ¡No queremos seguir siendo vasallos de los romanos!» Pero no sólo eso, sino que Eisler supone que Jesús llegó a la ciudad acompañado de una gran multitud de guerrilleros y que, después de ser aclamado por el pueblo de Jerusalén, habría ocupado el recinto del templo[15].

Los textos pertinentes nos dan a conocer, por de pronto, que las personas que aclamaban a Jesús eran peregrinos que acudían a la fiesta y que habían subido con él desde Jericó. En Mc 11,9 se dice: «Y los que iban delante y los que seguían atrás, exclamaban: ¡Hosanna!, etc.» Únicamente según Jn 12,12s podríamos recibir la impresión de que salían de la ciudad a su encuentro para recibirle en ella *(eis hypantesin auto)*. De todos modos, se trata también en este caso de los peregrinos que habían acudido a la fiesta y que se encontraban ya en la ciudad.

No se puede negar que el relato haya sido estilizado, en el sentido de una mesianología real, hasta convertirlo en una historia de fe. Contribuyó decididamente a ello la leyenda del hallazgo maravilloso del borriquillo, inspirada por Zac 9,9 («He aquí, tu rey viene a ti...;

15. Eisler, *Jesous basileus* II, p. 469-475. Evidentemente, Jesús habría sido vencido por los romanos. Su rebelión militar habría sido el motivo de su ejecución. Eisler conceptúa por tanto a Jesús exactamente igual que a aquel egipcio cuyo nombre no se indica, y que descendiendo del monte de los Olivos, acompañado de una multitud, quiso conquistar Jerusalén. Véase Josefo, *Ant.* 20,169; *Bell.* 2,262. Este suceso ocurrió pocos años después de la muerte de Jesús. Hay diferencias de detalle entre los dos relatos de Josefo, sobre todo en lo que se refiere a la marcha al monte de los Olivos.

cabalga en un asno, en un borriquillo»)[16], y también por Gén 49,11 («Él ata a una vid su pollino»). También se halla estilizada la aclamación mesianológica de la multitud. El Salmo 118,26 («¡Alabado el que entra en el nombre del Señor!») es por naturaleza una exclamación que se hace desde la puerta del templo y con la que se saludaba a los peregrinos que efectuaban su entrada. Encontramos también en Sal 118,26s el clamor «¡Hosanna!», que fue al principio un clamor pidiendo ayuda al Señor. La adición, clarísimamente mesianológica, que encontramos en Mc 11,10: «¡Bendito el reinado que llega de nuestro padre David!», es secundaria[17].

Si penetramos con la mirada, a través de la historia de la fe, en el núcleo histórico, entonces vemos a Jesús, el caminante y peregrino que acude a la fiesta, ante la puerta de la ciudad, aclamado por sus discípulos y por otros peregrinos que acuden a la fiesta. El clamor de esta gente debió de ser: ¡Hosanna! ¡Alabado el que viene en el nombre del Señor! El punto de arranque para una posible interpretación de la situación histórica es la cercanía de Jerusalén. Es algo más que la alegría de haber llegado a la ciudad, después de un largo viaje. El júbilo es por Jesús. Lo que más va unido con esa alegría es la expectación de que llegue pronto el reinado de Dios, anunciado por él. Luego, el clamor adquiere también un tono mesianológico latente. No puede objetarse contra tal posibilidad el que los romanos hubieran tenido que intervenir inmediatamente. La manifestación era pacífica. La interpretación de Eisler fracasa ante los hechos exegéticos, aun prescindiendo por completo de que una intención guerrera se opondría diametralmente a la predicación de Jesús acerca de la renuncia a la violencia y del amor a los enemigos. No sabemos si la ovación tributada a Jesús tuvo ulteriores efectos y hasta qué punto los tuvo, y si venía a confirmar las ideas de sus posteriores acusadores. No sabemos tampoco detalladamente cómo reaccionó Jesús ante tal homenaje. Únicamente sabemos que él inició por sí mismo esa escena mesiánica.

---

16. En Mt 21,4s se cita expresamente Zac 9,9 como cita de reflexión; pero el texto profético está ya presente en Mc 11,2-7.

17. Las palabras que hablan de «nuestro padre David» son enteramente ajenas al judaísmo. Para el análisis véase Gnilka, *Markus* II, p. 113-115; Trautmann, *Handlungen*, p. 347-378.

3. *La purificación del templo*

Durante su estancia en Jerusalén, Jesús se alojó en Betania, un lugar que, visto desde Jerusalén, quedaba al otro lado del monte de los Olivos, a unos 15 estadios, es decir, 2,77 km al este de la ciudad, y apartado también de la ruta de los peregrinos. Con Betania se asocian los nombres de Simón el leproso (Mc 14,3) y también de María y Marta y Lázaro (únicamente según Jn 11,1; véase Lc 10,38-42). La noticia de que Jesús se hospedaba en Betania se la debemos a Mc 11,11 (véase 11,19) y merece confianza. Esta posibilidad de alojamiento debió de ser favorable para Jesús. Pero es posible también que le moviera el deseo de no pernoctar en Jerusalén.

El acontecimiento más destacado antes de la fiesta de la pascua fue la purificación del templo. Antes de que nos ocupemos detalladamente de él, conviene asegurar su credibilidad histórica. Contra ella se alzan principalmente dos reflexiones que se hallan íntimamente relacionadas. Un individuo solo no habría sido capaz de una acción de tal envergadura; semejante acción habría provocado inmediatamente la intervención de los guardias del templo o de las tropas romanas estacionadas en la torre Antonia, adosada al templo. Se valora entonces la perícopa de Mc 11,15-18 par como expresión de la crítica de la comunidad primitiva contra el culto del templo[18].

En lo que respecta a la tradición de la perícopa, sorprende que la purificación del templo por Jesús haya sido interpretada de maneras muy diferentes. En Jn 2,13-22 se relaciona el templo con el cuerpo de Jesús, que ha de ser muerto y ha de resucitar, es decir, Jesús provoca con esa protesta su propia muerte. Lucas, además de contener en su evangelio la perícopa en cuestión, nos ofrece una protesta verbal violentísima contra el templo en la historia de Esteban (Act 6,13s; véase 7,47-51). Esteban y los de su alrededor hacen suya la protesta de Jesús contra el templo, pero en forma radicalizada. Esto quiere decir que la evolución va de Jesús a la comunidad helenístico-judeocristiana, cuyo representante es Esteban, no en sentido inverso. Finalmente, la acción de Jesús, que parece imposible de inventar, no puede urdirse por las palabras proféticas que Mc 11,17 / Mt 21,13 aducen para dar una interpretación: Is 56,7 (casa de oración

---

18. Sobre la problemática, véase Roloff, *Kerygma*, f. 89s; Trautmann, *Handlungen*, p. 114-119.

para todas las naciones)[19] y Jer 7,11 («pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones»), porque esas palabras proféticas no se ajustan exactamente a la situación y muestran con ello que son secundarias[20].

Todo ello habla en favor de que la espectacular protesta contra la profanación del templo sea una acción de Jesús. Pero, por de pronto, no tenemos ninguna palabra de interpretación de este suceso, que se derive de Jesús. La acción, como obra de un solo individuo, se comprende si la dejamos en su marco. Evidentemente, la descripción experimentó una intensificación, porque en la tradición cristiana se fue viendo cada vez más en la acción de Jesús la abolición del culto del templo. Mc 11,15 habla de que se expulsó a los compradores y vendedores y se derribaron las mesas de los que cambiaban dinero y los asientos de los que vendían palomas[21]. Jn 2,14s dramatizó extraordinariamente la escena: «Hizo un azote de cuerdas y los echó a *todos* del templo, con las ovejas y los bueyes, etc.» Nos ocuparemos más adelante de la reacción de las autoridades, que no dejó de producirse, ni mucho menos.

Difícilmente será posible hacerse una idea exacta de cómo se desarrollaba en tiempo de Jesús ese mercado del templo. Lo único que podemos considerar seguro es que el mercado tenía lugar en el atrio de los gentiles, es decir, aquel gran patio del templo que rodeaba por el norte, el este y el sur al recinto interior, y propiamente tal, del templo, y al que también tenían acceso los gentiles. El mercado del templo se celebraba también en parte fuera del templo, extendiéndose hacia el área del monte de los Olivos. Que fuera el sumo sacerdote Caifás el primero en trasladar parte del mercado al atrio de los gentiles, es una hipótesis interesante, pero que no puede probarse de manera convincente. El punto de partida que con ello

---

19. La adición «para todas las naciones» la ofrece únicamente Mc 11,17.

20. Véase Eppstein, ZNW 65 (1964) 44. Zac 14,21: «Y no habrá más *kena ʿanî* en la casa de Yahveh Sebaot en aquel día» no ha influido (como piensa, por ejemplo, Roloff, *Kerygma,* p. 96). El término hebreo es ambiguo. Designa 1) al cananeo y 2) al comerciante. El profeta tenía presente, más bien, el primer significado. Tal es también la opinión de los comentarios de F. Horst (HAT) y K. Elliger (ATD). La versión de los LXX, que traduce *khananoios,* así lo confirma.

21. A esto se añade el enigmático versículo Mc 11,16. La prohibición de llevar un objeto por el templo se interpreta o bien en el sentido de un objeto de culto, o bien entendiendo que el área del templo sirve de atajo. La referencia al objeto de culto vendría a significar la abolición del culto del templo. También esto sería entonces una interpretación teológica secundaria.

se indica para la acción de Jesús, permanece necesariamente en la incertidumbre[22]. Pero no es concebible que el mercado del templo se desarrollara sin la tolerancia de las autoridades del templo. Es posible incluso que las autoridades lo explotaran en beneficio suyo[23]. Quizás podamos deducir de las indicaciones dadas por Marcos que en el atrio de los gentiles se encontrasen únicamente los cambistas de dinero y los vendedores de palomas. Porque parece que esas indicaciones son precisas. Nos imaginamos perfectamente que el mercado del templo se viera muy concurrido en la época de las grandes fiestas de peregrinación, especialmente en la fiesta de la pascua.

Para imaginarnos de alguna manera lo que fue la acción de Jesús, nos seguiremos ateniendo al relato de Marcos, que —a pesar, desde luego, de su concisión— no puede ya superarse. Jesús no empuña ningún látigo ni agarra de los cuernos a las ovejas y los bueyes —esta exposición joánica se entiende como metáfora de la abolición del culto del templo—, sino que se dirige indignado contra algunos cambistas de dinero y vendedores de palomas y vuelca sus mesas y sillas. Naturalmente, su manera de proceder no va dirigida primordialmente contra esas personas, sino contra los jerarcas del templo, que son los que han establecido ese mercado. Es comprensible que los soldados romanos no intervengan. Jesús no aplicó ninguna clase de violencia militar. Los soldados romanos no debieron de comprender el gesto de Jesús ni se fijaron quizás en él. Pero los principales sacerdotes hablaron, aunque Marcos no haga más que indicarlo en una observación final de su relato, que es tan conciso (11,18)[24]. Aquí merece quizás que tengamos en cuenta incluso el carácter histórico de la mencionada observación de que, por consideración con el pueblo, con los simpatizantes de Jesús, los principales sacerdotes no se atrevieron de momento a detenerle. Pero lo que

---

22. Eppstein, ZNW 65 (1964) 42-58, que sostiene esta hipótesis, sabe decirnos incluso que el año 30 fue el momento en que Caifás adoptó esta decisión. Sobre esta hipótesis cargan, además, otros puntos problemáticos: Caifás habría perturbado sensiblemente la relación de los saduceos con los fariseos, que hasta entonces había sido buena. Jesús y los discípulos, permaneciendo en el monte de los Olivos, se habrían sometido durante siete días a la purificación, antes de entrar en el templo, etc.

23. Según Billerbeck I, p. 852, esto sucedió con el vino de las libaciones y con los sacrificios de aves.

24. La cuestión de la autoridad en Mc 11,27-33 no viene a cuento a continuación inmediata de la protesta y la purificación del templo, si tenemos en cuenta la peculiar historia de su tradición. Ésta se remonta a una discusión en torno al bautismo de Juan. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 136-138.

es importantísimo es que, en los fragmentos narrativos del Evangelio de Marcos, aquí es donde se menciona por primera vez a los principales sacerdotes. Esto confirma que ellos llevaron la iniciativa en el acto de proceder contra Jesús. La protesta y purificación del templo, llevada a cabo por Jesús, los movió a actuar, aunque esa actuación se demorara todavía unas horas o unos cuantos días. La purificación del templo es entonces, en cierto modo, el eslabón perdido entre el conflicto galileo, que todavía no había llegado al extremo, y el final. Los saduceos, como custodios del orden nacional, fundado en la Ley y el templo, tenían que ver ahora que ambos estaban siendo cuestinados por Jesús. Dilucidaremos más este aspecto al estudiar el proceso de Jesús.

Para descubrir cómo quiso Jesús mismo que entendiéramos esa acción, tendremos que comenzar por el hecho mismo. Es verdad que el lugar donde se desarrolla la acción es el atrio de los gentiles, un recinto separado del santuario interior. Pero los negocios que en él se llevan los sacerdotes están en relación con el culto divino y con el templo donde éste se realiza. G. Theissen designó como agresión e identificación la actitud de Jesús ante el templo, expresada en su acción[25]. En realidad reconoceremos ambas cosas, a saber, aceptación y rechazo. No es el templo en sí lo que es digno, sino la manera en que las personas se relacionan con Dios en el templo. La acción de Jesús se convierte entonces en apasionado llamamiento para que la gente cambie de manera de pensar; se convierte en clamor que llama al arrepentimiento. En este sentido, la acción de Jesús encaja perfectamente con su crítica de otras instituciones: con la crítica de la manera de practicar la Ley, con la crítica del sábado, al que Jesús no quiere hacer desaparecer, pero sí quiere que se restaure, volviéndose a ajustar a la voluntad del Creador[26]. En el contexto de la predicación de Jesús acerca del reino de Dios, en vista del fin inminente, el llamamiento a la penitencia —traducido a la acción— adquiere su perfil especial.

Pero podemos dar quizás un paso más. Tal vez la palabra que Jesús pronunció con motivo de la purificación del templo, nos pueda decir algo más. Según Mc 14,58, unos testigos, caracterizados en el texto como testigos falsos, declaran en el proceso ante el sinedrio que Jesús pronunció las siguientes palabras: «Yo destruiré este tem-

25. *Tempelweissagung*, p. 144.

26. Véase Roloff, *Kerygma*, p. 96: «Así, la actitud de Jesús ante el templo corresponde exactamente a su actitud ante el mandamiento del sábado...»

plo hecho por manos, y edificaré en tres días otro no hecho por manos.» Es sorprendente que este *logion* no sólo aparezca en otros pasajes con variantes muy diferentes (Jn 2,16; Act 6,14; Mt 26,61; véase EvPe 7,26), sino que además —prescindiendo de Jn 2,16— aparezca siempe como reproche formulado por los adversarios. Entonces, el cuarto evangelista habría dejado estas palabras en su lugar original o las habría restituido a él, aunque la nueva formulación que aquí se hace y que está referida a la persona de Cristo, no fuese ya su forma original. Sospechamos que ésta no puede reconstruirse ya, porque —al ser palabras puestas en boca de los adversarios— tuvieron que modificarse consiguientemente. Vemos, pues, que la estructura básica en la que todos coinciden es una palabra acerca del templo, que anunciaba su destrucción y reconstrucción. Esto último se modificó en Act 6,12, cambiándose el orden. La palabra ¿estuvo concebida originalmente en forma impersonal, de tal manera que se anunciara a Dios como el que había de actuar en el futuro? ¿O estuvo expresada en primera persona de singular, en forma «egótica»?[27] Si queremos utilizar esta palabra como interpretación de la protesta de Jesús y de la purificación del templo, entonces esta protesta y purificación se hará transparente habida cuenta de la esperada destrucción del santuario de Jerusalén y de su nueva instauración con motivo de la llegada definitiva del reinado de Dios, de conformidad con la escatología judía (véase Tob 13,17; Bar 5,1-9; HenEt 90,28s; 91,13)[28].

27. Según Theissen, *Tempelweissagung*, p. 143 nota 3, la forma «egótica» (o en primera persona de singular) podría ser una imputación de los adversarios. Se imputaría a Jesús la intención de destruir el templo. Según Theissen, p. 142s, habla en favor de la autenticidad del *logion* la imposibilidad de deducirlo del judaísmo y del cristianismo primitivo. Las profecías judías contra el templo no prometen jamás un nuevo templo. Habría que descartar un *vaticinium* cristiano *ex eventu*, porque quedó sin cumplirse la anunciada reedificación del templo.

28. Los intérpretes atribuyen a Jesús diferentes intenciones. Para Hahn, *Hoheitstitel*, p. 171, el acto de Jesús es una promesa escatológica hecha a los gentiles. El atrio de los gentiles, como lugar de la acción, difícilmente permitirá una interpretación tan extensa. E. Trocmé, *L'expulsion des marchands du temple*, NTS 15 (1968/1969) 1-22, habla de un acto propio de un celota. El concepto de «propio de un celota» no está claro en este caso. C. Roth, *The cleansing of the Temple and Zecharia 14-21*, NT 4 (1960) 164-181, cree por el contrario que Jesús actúa anticelóticamente. Trautmann, *Handlungen*, p. 121, afirma que la purificación del templo representaría simbólicamente una relativización del culto del templo, o incluso la supresión del mismo.



La última tarde de su vida la pasó Jesús en Jerusalén, con el grupo de sus discípulos. Y, desde luego, no se excluye que estuvieran también presentes las discípulas, que habían subido con él a Jerusalén (véase Mc 15,40s)[29].

Aquella última noche ¿fue la noche de pascua? De la respuesta que se dé a esta pregunta dependerá la definición concreta de aquella cena que Jesús celebró con los discípulos, y dependerá también la fijación del día de su muerte. Desde luego, por la cercanía de la fiesta se podía interpretar también teológicamente la muerte de Jesús a la luz de la fiesta de la pascua. Entre los sinópticos y el cuarto evangelio existe la diferencia que podrá parecer extraña, de que en el primero de los casos se presupone claramente una cena pascual (Mc 14,12-16 par; Lc 22,15s), mientras que en el otro caso no ocurre esto, sino que se dice con igual claridad que nos hallamos en la víspera o día de la preparación de la pascua, y que el convite pascual se celebraría únicamente en la noche siguiente a la muerte de Jesús (Jn 13,1; 18,24; 19,14).

Se realizó el intento de reconciliar y armonizar estas diferentes indicaciones de tiempo, valiéndose para ello de Qumrán. Sabemos que allí —lo mismo que en el libro de los Jubileos, afín a Qumrán— se seguía el calendario solar, mientras que en el templo de Jerusalén regía el calendario lunar. Según esto, la fiesta de la pascua se celebraba en Israel, en tiempo de Cristo, en dos fechas diferentes. Es verdad que, según ambos calendarios, la pascua se celebraba siempre el 15 de nisán, el 15 del mes de la primavera; pero, según el calendario solar, ese día caía siempre en martes y, según el calendario lunar, variaba el día de la semana. La solución dice así: Jesús se habría regido por el calendario solar de los esenios y habría celebrado ya en martes el convite pascual. Por el contrario, los principales sacerdotes se atenían, como es lógico, al calendario lunar, vigente en el templo, y podían hablar, por tanto, de la manera que Jn 18,28 nos indica[30].

Por interesante que nos parezca esta hipótesis, no podrá convencernos, y habrá que considerarla como descartada. El cuarto evan-

29. La mención de los Doce en Mc 14,17 no lo excluye necesariamente. Esa mención es de carácter redaccional —véase Gnilka, *Markus* II, p. 235— y quiere asegurarnos que los Doce estaban presentes como testigos.

30. Sostuvieron la hipótesis del calendario solar A. Jaubert, *La date de la cène*, París 1957, y Ruckstuhl, *Chronologie*.

gelio no pretende causarnos la impresión de que la cena celebrada por Jesús con sus discípulos fuera una cena pascual[31]. Y si intentamos partir de que Jesús hubiera querido comer ya la pascua el martes, entonces no habría podido obtener un cordero debidamente sacrificado en el templo. Ahora bien, eso es condición indispensable para la celebración de la pascua. La afirmación de que a los esenios se les permitía sacrificar corderos en el templo en la fecha fijada por ellos se basa en puras fantasías[32]

Es verdad que también los sinópticos —prescindiendo de Mc 14,12ss. par; Lc 22,15s— dejaron pocos vestigios de una cena pascual. Pero debe preferirse la cronología que ellos dan. Hablan en favor de ello las siguientes consideraciones: Jesús y los discípulos celebran esa cena en la ciudad de Jerusalén, y la celebran a hora nocturna. Ambas cosas pueden considerarse como garantizadas. La hora nocturna está confirmada también por la tradición —antigua— sobre la cena que leemos en 1Cor 11,23. Ambas cosas no son obvias. Normalmente se solía tomar la comida principal antes de la puesta del sol. El convite pascual se celebraba durante la noche. Asimismo, estaba preceptuado celebrarlo dentro de las murallas de Jerusalén. Aunque Jesús y los discípulos fueran de noche al monte de los Olivos, no quebrantaron ese precepto relativo a la pascua, porque podemos partir de que la zona del monte de los Olivos —a causa de la gran multitud de peregrinos— estaba incluida también en el área en que se podía celebrar la pascua[33].

El hecho de que el texto sinóptico sobre la última cena apenas haya dejado vestigios de la pascua está relacionado con la circunstancia de que se utilizaba como texto litúrgico. Esto quiere decir que se utilizaba ese texto como instrucción para que la comunidad repitiera, en su celebración, lo que Jesús había realizado conforme a la tradición. Pero no una sola vez al año, como se celebraba la pascua.

---

31. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelim* III, p. 41 (trad. cast., *El Evangelio según San Juan* III, p. 41).

32. Se cita para ello a Josefo, *Ant.* 18,19, donde se dice que los esenios, a quienes se les impedía la entrada al santuario común, ofrecían por sí mismos sus sacrificios. De esta indicación no se puede deducir la existencia de un recinto especial del templo, reservado para los esenios. Los autores reconocen el punto débil de la argumentación, cuando cuentan con que los corderos se sacrificaban en casa, e incluso con un convite pascual sin cordero pascual. Véase Ruckstuhl, *Chronologie,* p. 106s. Hay que tener en cuenta que las cuestiones relativas al calendario se tomaron siempre en serio.

33. Véase, a propósito, Billerbeck II, p. 833s.

En el Evangelio de Juan se cambió la cronología por razones teológicas. Según la tradición del evangelista, Jesús muere en la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales y demuestra así que él es el verdadero Cordero (véase Jn 1,29; 19,33-36). Por lo demás, en Jn 19,31 podría verse todavía un arreglo redaccional[34].

Por consiguiente, si podemos contar con que Jesús y los discípulos se reunieron para celebrar una cena pascual, entonces no estará de más recordar brevemente cómo transcurría la celebración de la pascua. Núm 9,13 evocaba la seriedad de aquella celebración y anunciaba que sería excluido del pueblo quien dejase de celebrarla. Según Éx 12,3 debía ser una fiesta de familia. La inmolación y ofrenda del cordero, realizada vicariamente por uno de los comensales en representación de todos los que se sentaban a la mesa, se realizaba en el atrio de los sacerdotes «entre las dos tardes», es decir, en el tiempo que precedía a la puesta del sol (véase Éx 12,6). El gran número de los peregrinos que se encontraban en Jerusalén y que habían acudido a la fiesta debió de hacer difícil encontrar un lugar para la celebración. La fiesta debía de celebrarse sobre los tejados y en los patios. El centro del transcurso familiar de la fiesta lo constituía la *hagada* de la pascua, en la cual el comensal más distinguido, que era quien presidía también la cena, tenía que recordar la liberación del pueblo de la servidumbre de Egipto (Éx 12,26s), y lo constituía también el acto de comer el cordero pascual. En todo ello se bebía vino. Con anterioridad, el que presidía la mesa había distribuido pan sin levadura (pan ácimo), que recordaría las penalidades pasadas en Egipto; antes se comía también las hierbas

---

34. Aquí se asombra uno de que no se hable de la pascua como en 18,28; 19,14. Sospechamos que el texto procede de una tradición según la cual Jesús murió el 15 de nisán, lo mismo que en los sinópticos, y no en el día de la preparación de la pascua. Véase Bultmann, *Johannes*, p. 524 nota 5. La tradición del Talmud bSanh 43*a*, según la cual se colgó a Jesús en la víspera de la pascua, es una tradición que carece de valor histórico. Véase J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Ueberlieferung*, Darmstadt 1978, p. 219-237. Entre los representantes de la opinión de que hay que preferir la datación joánica se encuentra H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht*, Münster 1952, quien cuenta con una complicada elaboración de la teología de la pascua de la tradición sinóptica pertinente en conexión con una nueva fiesta cristiana de la pascua. Determinadas dificultades que aparecen cuando se prefiere la datación sinóptica —el hecho de que Simón de Cirene llegue del campo (Mc 15,21) o de que alguien lleve una espada (14,47)— se pueden eliminar con facilidad: la espada podía contarse entre las prendas de la indumentaria y Simón no llega de trabajar en el campo a esas horas del día. Los sinópticos nos obligan también a la conclusión de que Jesús fue ejecutado el día de la fiesta de la pascua. Sobre ello hablaremos más tarde.

amargas (Éx 12,8). La oración de acción de gracias, después de consumir el cordero, se asociaba con el acto de beber de una copa de vino, a la que se añadía la recitación de algunos salmos, el pequeño *hallel*[35].

La cena pascual tenía que ser un auténtico convite festivo. El signo exterior era que, para ponerse a la mesa, se tumbaba uno sobre esteras, con la cabeza apoyada en una mano, y se tomaban las cosas con calma, por contraste con la primera pascua en Egipto, cuando hubo que tomar la cena aprisa, ceñida la cintura y con los pies descalzados (Éx 12,11). La celebración de la pascua iba acompañada de recuerdos alegres y esperanzadores. Y, en tiempos de opresión, se sentía también viva la confianza en la liberación.

Que Jesús se viera completamente sorprendido por su suerte violenta, es una opinión sostenida de vez en cuando por la antigua exégesis liberal, pero una opinión que juzga con absoluta falta de realismo la situación existente. Pensar que Jesús, pocas horas antes de su muerte, no había sospechado ni previsto la desgracia que se le venía encima, significaba negar a Jesús un sentimiento realista. No sólo el conflicto acompañó casi incesantemente a Jesús durante toda su actividad pública, sino que además Jesús mismo —como pudimos ya comprobar—, bajo la impresión de ese conflicto, hizo notar a sus discípulos que permanecer a su lado y seguirle era peligroso. Jesús había hablado del seguimiento llevando la cruz y de la posibilidad de perder la vida (véase Mt 10,37s par). Sería, pues, imposible afirmar que el peligro que él veía venir sobre sus discípulos, no lo viera venir también sobre él mismo.

Por eso, encaja plenamente con la situación el que Jesús, en esa última cena, hablara con palabras inequívocas acerca de su muerte. Lo hizo mediante un *logion* de colorido muy personal, que contiene una declaración de renuncia. Sus dos versiones —que deben tenerse en cuenta para una reconstrucción— dicen así:

> Amén os digo: ya no beberé más del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios (Mc 14,25).

> Pues os digo que de ahora en adelante no beberé ya del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios (Lc 22,18)

La primera parte del *logion,* que concuerda en la realidad expresada, ofrece una profecía de la muerte; la segunda, con formu-

35. Mc 14,26: «Y cantaron el himno» podría recordárnoslo.

laciones divergentes, ofrece una determinación del tiempo: hasta aquel día en que llegue el reino de Dios. Esta profecía, a través de la noche oscura de la muerte, contempla la consumación. En todo ello, el enunciado acerca de una nueva mesa en Marcos se habrá añadido secundariamente[36]. Lo importante es que Jesús, a la vista de la muerte, conserva la confianza, aunque aquí lo exprese sólo, de momento, de esa manera personal. Dentro de su perspectiva escatológica, la palabra significa también una suprema confirmación del mensaje de la *basileia*.

Es problemático que el *logion* contenga todavía algo más. J. Jeremias[37] —en relación con Lc 22,15— quería escuchar en él el anuncio de un solemne ayuno que Jesús habría aceptado sobre sí, en la última hora, por la conversión de Israel. Sabemos que en el cristianismo primitivo hubo un ayuno de pascua, realizado con la mencionada intención. Pero, en lo que se refiere a Jesús mismo, difícilmente se podrá pensar en nada de eso.

Por consiguiente, para la manera general de entenderla, la palabra escatológica, sustentada por la confianza y con su mirada puesta en el reino de Dios, es confirmación de que Jesús, en esa hora, contaba ciertamente con su muerte violenta, pero es también confirmación de que él mantuvo firme con plena confianza la expectación de la *basileia,* que constituía el contenido central de su predicación, aunque de momento haya hablado de ello de una manera referida a su propia persona y a su propia expectación. Así, el *logion,* cuya autenticidad no se ha puesto nunca en duda seriamente, se convierte en importante punto de partida para la reconstrucción de lo peculiar que sucedió en aquella cena.

A la vista no sólo de la certidumbre acerca de su propia muerte sino también de la confianza que él sentía, cabe esperar que Jesús, además de todo esto, se expresara también acerca del reino, refiriéndose al mismo como a la oferta de salvación hecha por él a los hombres por encargo de Dios. Más aún, en esa situación era necesario que él informara sobre el transcurso ulterior del reino de Dios. Y es probable en sumo grado que pusiera en relación su propia muerte con lo que todavía estaba pendiente y era esperado. Es, además, bastante obvio que Jesús diera una interpretación de su propia

36. En Mc 14,25 llama la atención la doble indicación de tiempo: «en aquel día» y «en el reino de Dios». Véase Gnilka, *Markus* II, p. 243; K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu,* Berlín 1970, p. 54-58.

37. *Abendmahlsworte,* p. 199-210 (trad. cast., *La última cena,* p. 230-240).

muerte, una interpretación que fuera más que una simple interpretación moral y que le pusiera a él en relación más o menos inmediata o incluso en relación salvífica, porque hemos visto que, en el cumplimiento de su tarea como el que trae consigo la *basileia,* él fue más que un simple mensajero.

Nace de una perspectiva limitada el querer establecer una discrepancia y una contradicción entre la *basileia* aportada por Jesús a los hombres como la salvación definitiva y la posibilidad de que él entendiera su propia muerte como una muerte salvífica, y que se piense que lo uno excluiría lo otro[38]. Es cierto que Jesús, hasta esa hora, no habló de su propia muerte como de una muerte entendida en sentido salvífico. Pero esto no significa, ni mucho menos, que él no haya podido hablar de ella sino entonces, sólo entonces. Por razones estadísticas, no debiéramos creer que esa manera de hablar quedaba refutada por haberse producido una sola vez. Más bien hay que pensar que a Jesús, con la certidumbre de su muerte, se le dio en aquella hora el conocimiento de que él había fracasado en su actividad en Israel. Este conocimiento no produce en él resignación o desesperación. La confianza de Jesús incluye también su disposición para aceptar de la mano de Dios esa muerte. Cuando él, de conformidad con la voluntad del Padre, acepta el destino de la muerte, difícilmente se podrá excluir de esa conformidad su encargo mesiánico. Con ello entra su muerte en el horizonte de su misión. Es improbable que Jesús, en su certidumbre acerca de la muerte, haya excluido esa misión. Su muerte es algo más que la muerte de un hombre sumiso a la voluntad de Dios.

Es creíble, asimismo, por estas consideraciones que Jesús, en su conformidad con la voluntad del Padre, haya dado a su muerte una interpretación peculiar, una interpretación relevante para la salvación. Es obvio, entonces, que esa interpretación se refiera principalmente a dos cosas: al hecho de tener en cuenta a los discípulos como

38. Del estudio de esta objeción, que debe tomarse en serio y que fue presentada por Vögtle, en ÖK, p. 21, se ha ocupado también Schürmann, *Tod,* p. 43-46. Otra posición distinta, según la cual nos resultaría imposible mostrar cuál fue la interpretación que dio Jesús a su propia muerte, se basa en la opinión de que Lc 22,14-18 sería más antiguo que la tradición de la última cena. Así piensa, por ejemplo, Bultmann, *Geschichte,* p. 285s. Sin embargo, Lc 22,14-18 se basa probablemente en Mc 14,25. Véase Schneider, *Lukas,* p. 444. Otros argumentos contra esta posición pueden verse en Schürmann, *Tod,* p. 59s; Merklein, BZ 21 (1977) 235s. La idea de que Jesús se vio sorprendido por su suerte violenta y de que, por tanto, no pudo interpretar su propia muerte, idea que parece presuponer Bultmann, *Geschichte,* p. 286, puede considerarse como superada ya.

los que se quedan y al hecho de que esa interpretación incluya también en sí la experiencia del fracaso en Israel.

Una peculiaridad de la interpretación de Jesús acerca de su muerte, de esa interpretación que se produjo con motivo de la última cena, consiste en asociarla con el ofrecimiento de un don, con el ofrecimiento de pan y de una copa de vino. Claro que tomar pan y vino es lo más natural en un convite judío, pero ahora el pan y el vino aparecen a la luz de la interpretación que Jesús da de su muerte. Lo peculiar de ofrecer ese don como interpretación de su muerte se sintió tan intensamente, que este ofrecimiento pudo independizarse y se independizó de hecho en la cena eucarística del Señor, celebrada por la comunidad postpascual, y que enlaza con la última cena de Jesús, y que llegó a ser, por tanto, una comida separada[39]. Las palabras de interpretación se pronunciaron evidentemente para acompañar a las acciones que solía realizar en un convite festivo el que presidía la mesa, el cual tenía que recitar las oraciones que acompañaban la ceremonia. Así que esas palabras interpretativas se pronunciaron al partir el pan y beber de la copa. Lo primero, lo de partir el pan, se hacía al comienzo de la comida principal y estaba asociado con una oración de alabanza; lo segundo se hacía al final y estaba asociado con unas palabras de acción de gracias. Así ocurrió también en la última cena de Jesús, como delata todavía la antigua expresión: «De la misma manera tomó la copa, *después* de la cena» (1Cor 11,25; véase Lc 22,20)[40].

El ulterior realce que se dio al ofrecimiento de los dones y la independización del mismo, acompañada de la interpretación dada que apuntaba a la muerte, puede considerarse como indicio de que esa oferta de los dones y esa interpretación se remontan a la última cena celebrada por Jesús con sus discípulos. Las palabras de interpretación, pronunciadas sobre los dones ofrecidos, pueden considerarse como una novedad[41], y quizás también la copa común de la

---

39. 1Cor 11,17ss presupone ya esta separación. La comida para saciarse precede aquí a la celebración de la eucaristía.

40. Hay que tener en cuenta que esa práctica, que se atiene a la tradición, difiere de la práctica eucarística seguida en Corinto. Véase la nota 39. Mc 14,23 / Mt 26,27 sustituyen lo de «después de la cena» por un simple «y». De esta manera tienen en cuenta la práctica seguida por la comunidad.

41. La interpretación que se hace de las peculiaridades de la cena pascual no se refiere al hecho de ofrecer esa cena. Sobre las palabras interpretativas de la cena en los cultos mistéricos, véase Klauck, *Herrenmahl*, p. 92. Tampoco esas palabras ofrecen una analogía.

que todos beben en ese convite. Sin embargo, no estamos informados con seguridad de lo que se hacía en una cena pascual judía o en un convite judío en tiempo de Jesús; no sabemos si cada uno bebía de su propia copa o si todos gustaban el vino de una misma copa[42]. De todos modos, la copa común se convirtió pronto en la característica de la cena del Señor, después de Pascua (véase 1Cor 10,16).

Por tanto, así transcurrió aquella celebración especial: Jesús, al comienzo de la cena principal, tomó una torta de pan, pronunció una oración de bendición, partió la torta y distribuyó los trozos —interpretando el don— entre los discípulos. Al final, después de una oración de acción de gracias, hizo que la copa de vino (¿su copa de vino?) fuera pasando por todos, interpretando también esa copa.

Por la dificultad especial que entrañaba, podríamos renunciar al intento de reconstruir las palabras interpretativas pronunciadas por Jesús, y hablar de una cena de despedida, orientada al convite escatológico[43], o bien podríamos hablar misteriosamente, con mayor reserva todavía, de una cena importante[44]. Podríamos hacer referencia también al gesto de donación implicado en el acto de entregar el pan de bendición y en el acto de bendición, y ver únicamente indicadas en este gesto la bendición, la salvación, establecidas por Jesús que va a la muerte. Ciertamente, semejante acto está referido a esa voluntad. Pero podemos dar un paso más, porque contamos ya con la interpretación salvífica de la muerte de Jesús.

La reconstrucción tiene que tener en cuenta la circunstancia de que el texto sirvió de ritual y que el uso litúrgico caracterizó en sus cuatro versiones distintas las palabras interpretativas (Mc 14,22-24; Mt 26,26-28; Lc 22,19s; 1Cor 11,23-25). Esto condujo a una considerable densificación y condensación de los enunciados. Ciertamente, Jesús dijo mucho más. Y, así, no se nos han transmitido palabras de la oración de bendición y de acción de gracias. El texto se contenta con señalar que se pronunció una oración de bendición y una oración de acción de gracias. A pesar de la condensación que hay en el enunciado, hay que contar con enriquecimientos teológicos

42. Los propugnadores de la copa común en el convite judío se basan ordinariamente en Dalman, *Arbeit und Sitte* IV, p. 393; *Jesus*, p 140. Pero los testimonios son tardíos: Maimónides y bBer 51*a*. Billerbeck IV, p. 58 (a propósito de Lc 22,17) propugna una curiosa solución intermedia: los discípulos habrían distribuido de tal forma el vino entre ellos, que cada uno llenó su propia copa.

43. Vögtle, on ÖK, p. 23.

44. Lessig, *Abendmahlsprobleme*, p. 245.

en cuanto al contenido. Hay en lo esencial dos categorías interpretativas: la idea de expiación y de representación vicaria, que hace que la muerte de Jesús aparezca como una «muerte por», y la idea del pacto.

Según Marcos y Mateo, ambas cosas se hallan inherentes en las palabras de la copa («mi sangre del pacto, que es derramada en favor de muchos»), lo cual significa indudablemente una sobrecarga del enunciado. Según Lucas y Pablo, la idea de la expiación se halla inherente en las palabras del Pan: «mi cuerpo (dado)[45] por vosotros»; aunque revestido por una fórmula de administración (por vosotros, en vez de: por muchos), el pacto está asociado con las palabras pronunciadas sobre la copa.

Las palabras de la copa, en la siguiente versión: «Esta copa es el nuevo pacto de mi sangre», pueden considerarse, según un consenso bastante amplio, como la formulación más antigua. Todavía no han aparecido en el horizonte la sangre como ofrenda ni el contenido de la copa. Más bien, lo que ocupa el centro de la atención es la copa de bendición, que va pasando de mano en mano y que, por el poder de la sangre de Jesús, es decir, de su inminente muerte violenta, está en condiciones de conceder una nueva comunión con Dios ante la perspectiva del esperado reino de Dios. Esta interpretación puede atribuirse también a Jesús. No habría que descartarla como secundaria, basándose en que en ella hubiera una reflexión propia de escribas sobre Jer 31,31, donde el profeta anuncia un nuevo pacto para el fin de los días. La idea del pacto es típicamente veterotestamentaria y judía, y está libre ciertamente de toda influencia helenística[46]. Además, esta idea tiene en cuenta de manera adecuada el rechazo del mensaje por la mayoría del pueblo judío. Por eso, la singularidad de su aparición no debe ser sopesada como importante, si tenemos en cuenta adicionalmente la nueva situación que viene dada con la certidumbre de Jesús acerca de su propia muerte. Las palabras interpretativas, como segunda palabra sobre la copa, no están en competencia con el *logion* de la renuncia («Ciertamente, no beberé ya...»), porque éste representa la expresión, marcada muy personalmente, de una gran confianza.

La idea de la expiación podría haber entrado secundariamente

---

45. Tan sólo Lc ofrece *didomenon*. Pero asocia también las palabras de la copa con la idea de la expiación («derramada por vosotros»), siguiendo manifiestamente a Marcos.

46. Véase Marxsen, EvTh 12 (1952/1953) 298.

en la tradición de la cena del Señor. Quedaría entonces como palabra interpretativa sobre el pan: «Esto es mi cuerpo», entendida en el sentido del arameo *guf(a)*[47]. Esto quería decir que el pan es un signo que significa a Jesús mismo: Esto soy yo. Esta interpretación se puede integrar en la actividad de Jesús, por cuanto nos muestra la conexión con los banquetes de comunión que Jesús celebraba incesantemente con personas. En el (breve) tiempo hasta que llegue definitivamente el reino, ese pan representa a Cristo. Como no conocemos el ambiente detallado de la última cena en la que Jesús dijo aún más cosas, esa palabra interpretativa podrá parecernos difícil de entender, sobre todo por estar separada, por la comida, de la palabra interpretativa pronunciada sobre la copa. No obstante, hay que ponderar conjuntamente ese ambiente que ya no podemos reconstruir, si uno quiere adherirse a esa propuesta[48].

Según esto, Jesús interpretó simbólicamente su muerte y mantuvo la oferta de salvación hecha a Israel. Jesús deja en legado a los discípulos una cena, en la cual las personas del pacto concertado con Dios en virtud de su muerte se hacen partícipes —como candidatos— del reino definitivo de Dios, y en la cual él sigue estando presente entre los suyos en el signo del pan. De esta manera, Jesús atribuyó a su muerte un efecto eficiente de salvación, pero un efecto que debe contemplarse en su orientación hacia el reino de Dios. La asociación entre el pacto y la *basileia* era perfectamente posible, porque ambos conceptos son muy contiguos, por su historia y por su expresión[49]. Podremos afirmar también que esa especial celebración de la cena, en su conexión con la precedente comunión de mesa con las personas, estaba concebida para ser repetida.

---

47. Véase Dalman, *Jesus*, p. 130s.

48. Otra reconstrucción distinta la ofrece Merklein, BZ 21 (1977) 235-238, quien se declara en favor de la idea de la expiación por considerarla más primitiva, pero la vincula con las palabras pronunciadas sobre el pan en la forma *hyper pollon*. Como palabras pronunciadas sobre la copa, él admite únicamente Mc 14,25; no admite, por tanto, ningunas palabras especiales pronunciadas sobre la copa. Esta concepción, la hace suya en lo esencial Klauck, *Herrenmahl*, p. 308s, 321. Aun prescindiendo de si la idea de la expiación hay que preferirla a la idea del pacto, esta reconstrucción ofrece la dificultad de que la expresión *hyper pollon* no se halla asociada con el pan en ninguno de los textos. Marxsen, EvTh 12 (1952/1953) 303 ve reflejada en 1Cor 11,23-25 el texto jesuánico. Acerca de mi propia derivación, véase Gnilka, *Markus* II, p. 240-243, 247-249.

49. Véase G. Quell, ThWNT II, col. 123-127; M. Weinfeld, ThWAT I, col. 804-806.

Perspectiva. Los diversos acontecimientos de la vida de Jesús estudiados en este capítulo siguieron repercutiendo de manera muy diferente. El conflicto, en la situación postpascual, continuó como enfrentamiento entre la Iglesia y la Sinagoga y se agravó. El texto más significativo de ese enfrentamiento es el de los «ayes» contra los escribas y fariseos (Mt 23), el cual, por su parte, posee una complicada historia en cuanto a su origen y tradición, acerca de la cual pudimos ya comprobar que se hallaba mucho más marcada por la confrontación posterior que por el conflicto de Jesús. Puesto que esos «ayes», asociados con malentendidos, ayudaron más tarde a crear un cliché negativo de los escribas y fariseos, de los judíos, parece que en este punto está especialmente indicado hacer una reflexión retrospectiva.

Las perícopas de la entrada triunfal en Jerusalén y de la purificación del templo son, en cierto modo, instantáneas tomadas de la actividad de Jesús. Esas perícopas, al ser narradas y trasmitidas ulteriormente, fueron enriqueciendo los rasgos cristológicos y teológicos. La perícopa de la entrada triunfal adquiere una manifiesta fisonomía mesianológica, de la que Zac 9,9 («Mira, tu rey viene a ti») se convierte en la imagen directriz. La protesta y purificación del templo, llevada a cabo por Jesús, se fue interpretando cada vez más como una abolición, obrada por él, del culto del templo, hasta llegar a Jn 2,13-22, donde Cristo, el que había sido muerto y ha resucitado, viene a sustituir al antiguo templo y le sucede, y se convierte de esta manera en el centro del culto divino de la nueva comunidad.

La tradición de la última cena se desarrolla riquísimamente, como es comprensible. Porque la última cena pervive en la cena del Señor celebrada por la comunidad. Diremos aquí únicamente, a manera de indicación, que los dones que en ella se dan quedan realzados más intensamente todavía; que son asociados con las ideas de sacrificio (y de expiación), y que se reflexiona sobre la abundancia de los efectos. En la reflexión joánica se destaca la idea de la unión personal del individuo con el Cristo exaltado y, a través de él, con Dios, y se hace depender la consecución de la vida eterna del disfrute de los dones eucarísticos (Jn 6,51*b*-58). En la reflexión paulina resalta más intensamente el componente eclesial. El pan del que en la celebración de la cena comen los que son muchos, y que es un solo pan, une a esas personas en la unidad del cuerpo (de Cristo), cuerpo al que la comunidad representa en el mundo (1Cor 10,16s).

J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer,* Hannover 1924; W. Marxsen, *Der Ursprung des Abendmahls*, EvTh 12 (1952-1953) 293-303; H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der ntl Forschung seit 1900* (tesis), Bonn 1953; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert,* Gütersloh 1954; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga [3]1960 (trad. cast., *La última cena. Palabras de Jesús,* Madrid 1980); P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, Munich 1960; P. Winter, *The enemies of Jesus,* en *On the trial of Jesus,* Berlín 1961, p. 111-135; E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu,* Einsiedeln 1963; V. Eppstein, *The historicity of the Gospel account of the cleasing of the Temple,* ZNW 65 (1964) 42-58; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth,* Leiden 1964; E. Haenchen, *Matthäus 23,* en *Gott und Mensch,* Tubinga 1965, p. 29-54; H.-F., Weiss, *Der Pharisäismus im Lichte der Ueberlieferung des NT*; en SSAW.PH 110/2, Berlín 1965, p. 89-132; F. Hanh, *Die atl Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*, EvTh 27 (1967) 337-374; H. Merkel, *Jesus und die Pharisäer*, NTS 14 (1967-1968) 194-208; A. Vögtle, en E. Kottje y B. Möller (dirs.), *Ökumenische Kirchengeschichte,* Maguncia-Munich 1970, p. 3-36 (citada: ÖK); G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung,* Berlín 1971; H. Patsch, *Der Einzug in Jerusalem*, ZThK 68 (1971) 1-26; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus,* Stuttgart 1972; K. Müller, *Jesus und die Saduzzäer,* en *Biblische Randbemerkungen* (Schülerfestschrift R. Schnackenburg), Würzburgo 1974, p. 3-24; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod,* Friburgo 1975 (trad. cast., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* Salamanca 1982); H. Merklein, *Erwägungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ntl Abendmahlstraditionen,* BZ 21 (1977) 88-101, 235-244; E. Garland, *The intention of Matthew 23,* Leiden 1979; G. Theissen, *Die Tempelweissagung Jesu,* en *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* Tubinga 1979, p. 142-159; C.-P. März, *«Siehe, dein König kommt zu dir...»*, Leipzig 1980; J.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper,* Exeter 1980; P. Fiedler, *Probleme der Abendmahlsforschung,* LLW 24 (1982) 190-223; T. Huser, *Les récits de l'institution de la Cène,* «Hokma» 21 (1982) 28-50; H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult,* Münster [2]1986.

XI

EL PROCESO Y LA EJECUCIÓN

Durante la noche detuvieron a Jesús. Con ello se puso en marcha una cadena de sucesos que parecían desarrollarse consecuentemente y con rapidez. Porque, antes de que se pusiera el sol al día siguiente, *Jesús estaba muerto; habían matado a Jesús y lo habían quitado de* en medio. Los acontecimientos necesitaron cierta dirección y que se hicieran preparativos. Hoy día nos resulta verdaderamente difícil penetrar plenamente con la mirada en esos hechos. Si queremos partir de lo más cierto, entonces el suceso más seguro es la ejecución de Jesús en la cruz. Pero, por de pronto, podemos deducir de ahí la conclusión de que los romanos fueron últimamente los que hicieron morir a Jesús, y de que la acusación formulada contra él fue de carácter político: la acusación —enunciada al principio de manera muy general— de alterar el orden político y público, que el Estado romano debía garantizar. Porque todas las crucifixiones de que tenemos noticia, desde la época de los procuradores hasta la guerra judía en Palestina, se hicieron por razones políticas[1]. El juicio que nos formemos sobre la situación se complica, si tenemos en cuenta que la parte judía intervino también en el proceso de Jesús.

Para facilitar al lector la tarea de ir reconstruyendo con nosotros los últimos acontecimientos, iremos deslindando unas de otras las diversas secuencias de acontecimientos. Trataremos, primeramente, de describir el trascurso externo de los diversos sucesos. Y luego, en una segunda etapa, intentaremos averiguar los motivos jurídicos y decisivos que indujeron a los actores a proceder de esta manera

1. Véase Kuhn, ZThK 72 (1975) 3s

contra Jesús. Sabemos poco sobre la conducta de Jesús. En las historias de la pasión que aparecen en los evangelios, a Jesús se le presenta como el que guarda silencio, como el que acepta, como el que sufre.

1. *La detención*

«Y después de cantar el himno, salieron al monte de los Olivos» (Mc 14,26). Con esta observación se pone punto final al suceso de la última cena. La detención de Jesús se llevó a cabo en el monte de los Olivos. Que Jesús, en un lapso de tiempo precedente, hubiese orado con intensidad, parece más que plausible. Para hacernos idea cabal del proceso, es de suma importancia saber de quién partió la orden de detención. Los informes de los evangelios difieren entre sí. Según Mc 14,43, el grupo encargado de detener a Jesús fue enviado por los principales sacerdotes, los escribas y los ancianos, es decir, por el sinedrio. Mt 26,47 reduce esa indicación con arreglo a una forma característica de él, y habla únicamente de los principales sacerdotes y de los ancianos del pueblo. Lc 22,52 hace que participen personalmente en la detención los principales sacerdotes, las autoridades del templo y los ancianos, mientras que Jn 18,3, además de mencionar a los principales sacerdotes y a los fariseos como los que habían enviado a ese grupo de personas, menciona también a una cohorte (*speira*) y a un jefe militar (*khiliarkhos*: 18,12), es decir, presenta a los romanos como participantes ya en la detención de Jesús. Que los jerarcas hicieran acto de presencia personalmente en el monte de los Olivos, es tan improbable como la participación de los romanos, como se ve ya por el número de éstos: una cohorte constaba de unos 600 hombres. No se trata, pues, de un dato con visos de historicidad. Los datos ofrecidos por Lucas y Juan tienen intenciones narrativas. Lucas quiere darnos a entender que los jerarcas son el verdadero objeto de la actitud de Jesús, actitud que va más allá de la situación del momento. Al cuarto evangelista le interesa, con toda probabilidad, hacernos ver que tanto los judíos como los romanos participaron en todo el proceso, ya que este evangelista, en su historia de la pasión, da gran realce a la participación de los romanos en el proceso. Si los romanos hubieran participado en la detención de Jesús, entonces le habrían llevado inmediatamente a presencia de Pilato.

Entre ese grupo, que aparece como bastante anónimo, destaca un hombre que debió de ser su cabecilla. Se dice de él que es siervo

del sumo sacerdote (Mc 14,47 par). Esto no lo caracteriza, ni mucho menos, como persona poco importante, sino que quiere decir que era persona de la confianza del sumo sacerdote[2]. La orden de detención dimanó del sumo sacerdote en funciones. Por ser el presidente del sinedrio, estaba facultado para adoptar tales medidas. La autoridad judicial romana, de rango superior, no había privado, ni mucho menos, a la autoridad judicial judía, subordinada a ella, de todas las atribuciones, sino que, además de dejarla entender en determinadas partes de los procesos civiles, le había dejado —como sospechamos— una labor de instrucción en cuestiones de delitos criminales[3].

El grupo, al estar armado, es que considera peligroso a Jesús, o cuenta con eventual resistencia. Pero difícilmente se llegaría a oponer resistencia. Porque está fuera de toda duda que únicamente Jesús fue detenido, y no lo fue ninguno de sus discípulos. Si alguno de ellos hubiera opuesto seria resistencia, entonces se le habría detenido también a él. Todos los discípulos escaparon, al ser prendido Jesús, y le abandonaron. Únicamente Simón Pedro manifiesta interés en ver qué es lo que va a pasar con su Maestro. Pero no mantiene ese interés sino por poco tiempo.

El episodio del discípulo que da un mandoble con la espada, es un relato irónico, añadido posteriormente, que sirve para burlarse de la persona que actuó decisivamente en la detención de Jesús. Según Mc 14,47, recibimos incluso la impresión de que uno de los del grupo, en medio del tumulto, cortó por descuido una oreja al siervo del sumo sacerdote. Eso es ironía en grado intenso. Si los demás evangelistas nos presentan a uno de los discípulos dando el golpe con la espada, lo hacen seguramente para disculpar a los discípulos (Mt 26,51; Lc 22,49; Jn 18,10).

Juntamente con la cuadrilla que venía a detener a Jesús, aparece en escena Judas Iscariote. Esa noticia, completamente fidedigna, enlaza por tanto con lo que se llama la acción de Judas, el prendimiento de Jesús. Por lo demás, es el único punto de apoyo histó-

2. A David, en 1 Sam 29,3, se le llama siervo del rey, e igualmente a Naamán en 2Re 5,6.

3. Véase Volkmann, *Rechtsprechung*, p. 136s. Difícilmente se podrán dar indicaciones detalladas: de si se trata de una medida policial o de una detención con orden escrita de prisión, de si los hombres armados que acompañaban al siervo del sumo sacerdote eran alguaciles del sinedrio o miembros de la guardia del templo. Esto último es más probable. Véase Blinzler, *Prozess*, p. 126-128, quien se decide no obstante por los alguaciles del sinedrio.

rico por el que los discípulos vieron claramente que Judas hacía causa común con los adversarios de Jesús. Los evangelios guardan silencio sobre los motivos de Judas para hacer lo que hizo[4], de manera parecida a como quedaron ya en la oscuridad para los discípulos los manejos y acuerdos que precedieron a todo ello[5]. La respuesta más obvia a la pregunta de por qué se utilizaron los servicios de Judas, es que éste conocía los lugares donde Jesús pernoctaba, y que Jesús era desconocido, seguramente, para los que le detuvieron. Sigue siendo sorprendente, entonces, que para el prendimiento de Jesús, se escogieran las horas de la medianoche. También en este caso tenemos que echar mano de conjeturas: había que proceder con toda rapidez. El sumo sacerdote contaba con que Jesús tenía simpatizantes entre los peregrinos galileos que habían acudido a la celebración de la fiesta y que hubieran podido impedir el prendimiento de Jesús.

La meta de la huida de los discípulos era, en último término, Galilea, su patria. Es poco probable que se quedaran todavía durante bastante tiempo en Jerusalén. Ninguno de los Doce aparece en la vía dolorosa, camino del Calvario, ni al pie de la cruz. El regreso a Galilea es importante para la reconstrucción de los acontecimientos de Pascua. Jesús es conducido a presencia del sumo sacerdote.

2. *Jesús ante el tribunal judío*

El sinedrio, la suprema autoridad judicial de los judíos, nombre que se aplicaba igualmente al edificio donde se reunía el tribunal *(bet dîn ha-migdol)*, estaba integrado por 70 miembros, a los que se añadía como miembro 71.° el sumo sacerdote en funciones, si es que la correspondiente disposición de la *Mišnah* Sanh 1,6; Sheb 2,2 se encontraba ya en vigor en tiempos de Jesús. Ahora bien, podemos suponerlo así, porque el número de 70 miembros sigue el modelo

4. Un motivo podría ser la desilusión sufrida acerca de Jesús. Está llena de fantasía la conjetura hecha por E. Stauffer, *Jesus-Gestalt und Geschichte,* Berna 1957, p. 86 y 158, nota 4, en el sentido de que Judas, como fiel hijo de la sinagoga, y por la excomunión mencionada en Jn 9,22, habría considerado un deber religioso entregar a Jesús. La excomunión no está en vigor sino en tiempo de la aparición del cuarto evangelio, no en tiempo de Jesús.

5. Mc 14,10s par es una inferencia secundaria, y se ha proyectado inspirándose en los motivos narrativos de ofrecer la imagen de un enemigo. Acerca del problema véase H.-J. Klauck, *Judas – ein Jünger des Herrn,* Friburgo 1987.

del consejo de ancianos creado en tiempo de Moisés (Núm 11,16). Claro que no sabemos si estaba ya en vigor la norma según la cual tenían que estar presentes, al menos, 23 jueces, para adoptar una decisión válida (véase San 4,1). De las tres fracciones que integraban el sinedrio, los principales sacerdotes, los ancianos y los escribas, la más influyente era la primera. También Flavio Josefo menciona siempre en lugar preferente a los principales sacerdotes, cuando habla del consejo supremo *(boule)*. A los ancianos los designa llamándolos «los poderosos» *(hoi dynatoi)*, mientras que por «fariseos notables» podría él entender a los escribas (*Bell.* 2,411; véase 2,331.316; *Vita* 5). No habrá que subestimar el peso de estos últimos. Por su gran influencia en el pueblo, los principales sacerdotes y los ancianos —personas de sentimientos saduceos— se veían obligados incesantemente a tener en cuenta la opinión de los fariseos. Es bien sabido que había divergencias de criterios entre los saduceos y los fariseos (véase Act 23,1-12)[6].

Los evangelios sinópticos nos hablan de una reunión del sinedrio (Mc 14,53-65 par). El cuarto evangelio refiere que Jesús, después de su prendimiento, compareció ante Anás, suegro de Caifás (Jn 18,12-14. 19-24), comparecencia que termina con la conducción de Jesús a presencia de Caifás. El evangelista Juan no nos refiere ya nada sobre el juicio oral que se celebrase allí.

Se ha puesto en duda el valor histórico de la perícopa acerca de la vista de la causa ante el sinedrio. Y se ha hecho así por dos razones: literaria y jurídica. Se ha comentado que esa perícopa es un producto literario más tardío, que fue insertado posteriormente por el evangelista Marcos o que había sido añadido, ya antes, a una antigua historia de la pasión[7]. El argumento jurídico se basa en que la situación existente en la provincia de Judea había sido tal, que los romanos habían dejado en manos del sinedrio, el tribunal supremo de los judíos, la plena potestad para aplicar la pena de muerte, la *potestas* o *ius gladii*. Si los miembros del sinedrio hubieran actuado en el proceso de Jesús, entonces habrían decidido por sí mismos el caso, es decir, no habrían necesitado el apoyo de los romanos y habrían condenado a muerte y ejecutado a Jesús, probablemente por apedreamiento. Ahora bien, Jesús fue condenado por Pilato y

6. Véase J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer,* Hannover 1924, p. 30.
7. En sentido crítico: S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft,* Hamburgo 1967, p. 131; P. Winter, *Markus 14,53b.55-64 ein Gebilde des Evangelisten,* ZNW 53 (1962) 260-263; Hahn, *Hoheitstitel,* p. 195; Linnemann, *Studien,* p. 109-134.

de hecho murió crucificado. Por consiguiente, no intervino la parte judía[8].

Conviene dilucidar la cuestión del *ius gladii*, tan discutida en relación con el proceso de Jesús. Judea, desde el año 6 d.C., era provincia imperial, administrada por un gobernador *(praefectus)* del orden ecuestre[9]. Él era quien disponía en los asuntos judiciales de su provincia. Y suponemos que, en virtud de un mandato especial del emperador, se le habían conferido amplios poderes judiciales, incluida la aplicación de la pena de muerte, como indica Josefo, *Bell.* 2,117[10]. Si en las demás provincias era ya corriente que la aplicación de la pena de muerte quedara reservada para el gobernador[11], habrá que suponer esto *a fortiori* en el caso de Judea, una provincia situada en la frontera del imperio, foco de inseguridad y rebeldía. Es también muy significativa la estructura administrativa elegida por los romanos para Judea, porque de ordinario a los prefectos tomados del orden ecuestre se les confiaban las provincias pequeñas y que eran consideradas como rebeldes, y en el oficio de prefecto se mezclaba la autoridad judicial con la militar. Por eso, todo habla en favor de que la *potestas gladii* se hallaba exclusivamente en manos del prefecto[12].

Los ejemplos en contra, según los cuales la parte judía ejecutó a personas durante aquella época, pueden desvirtuarse y perder su fuerza probativa[13]. Siguen siendo problemáticos únicamente dos ejemplos: la prohibición del acceso al templo para los no judíos y la lapidación de Esteban. Los romanos habían concedido a los judíos

---

8 Esta tesis fue fundamentada en tiempos recientes por H Lietzmann, *Der Prozess Jesu,* Berlín 1931, p 313-322, ídem, *Bemerkungen um Prozess Jesu,* ZNW 30 (1931) 211-215, 31 (1932) 78-84

9 Véase Volkmann, *Rechtsprechung,* p 126-150 («Die Gerichtsorganisation der Provinzen»)

10 «Recibió del emperador plena autoridad, incluido el derecho de aplicar la pena de muerte» Véase *Ant* 18,2

11 Véase Volkmann, *Rechtsprechung,* p 136s

12. Véase Muller, *Vollzug*, p 52-58, quien destaca con énfasis la autoridad ilimitada del gobernador en Judea

13 Ejemplos en contra son la ejecución del apóstol Santiago así como la muerte, según creemos, de una hija de un sacerdote tienen lugar en tiempo del rey Agripa I (41-44), quien durante breve tiempo volvió a unir a Israel y poseyó plena autoridad judicial, la ejecucion de Santiago, hermano del Señor, tuvo lugar probablemente mientras estuvo vacante el cargo de gobernador, después de la muerte de Porcio Festo, pero tiene un epílogo romano la lapidación de Esteban y el letrero que impedia el acceso al templo bajo pena de muerte Véase también Jn 8,59,10,31;11,8

que todo el que penetrase en el recinto interior del templo, sufriera la pena de muerte[14]. Esta concesión debe considerarse como extraordinaria. Sin embargo, no sabemos qué habría pasado, si de hecho uno que no fuera judío hubiese penetrado en el santuario del templo. No se nos ha referido ningún caso semejante. En un caso de ésos, el sinedrio, sin la cooperación de los romanos, ¿habría podido dar muerte formalmente a una persona? Es improbable[15]. La lapidación de Esteban, según opinión unánime de los comentaristas, debe considerarse como un linchamiento[16]. Esteban murió apedreado por personas enfurecidas, ante las puertas de Jerusalén, sin proceso judicial. Los casos excepcionales hacen que C. Paulus[17], historiador del derecho, establezca una notable distinción. Él querría distinguir entre los sucesos en que el gobernador, con la cooperación de los judíos, aplica a una persona —en virtud del derecho— la pena de muerte, y los casos en que los judíos dan muerte a alguien *per viam facti*. Ambos casos son relativamente raros. De todos modos, el sinedrio no poseía la *potestas gladii*.

Basándonos en estas consideraciones, vemos que la noticia transmitida en Mc 15,1 posee en su núcleo fidelidad histórica: «Y por la mañana, muy temprano, los principales sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el sinedrio tomaron una decisión, y, atando a Jesús, se lo entregaron a Pilato.» La decisión del sinedrio consiste, por tanto, en entregar a Jesús al poder del gobernador. Con eso queda plenamente salvaguardada la situación jurídica. La parte judía, que no posee el *ius gladii*, tiene que dirigirse a los romanos para conseguir la ejecución de una pena de muerte.

---

14. Véase Josefo, *Ant* 15,417, *Bell.* 5,194, 6,124-126; 4,182, Filón, *Leg Gai* 212 Se consevan también dos de los letreros que amenazaban con la muerte en el caso mencionado y que estaban situados alrededor del recinto interior del templo. Uno de ellos se conserva en Estambul, y el otro, en Jerusalén Véase Blinzler, *Prozess,* p 238-240

15. Según Act 21,27-35, el pueblo —en el templo— se lanza enfurecido contra Pablo, con la intención de matarlo. Entre otras cosas, se le acusa de haber introducido en el templo a un griego, al efesino Trófimo Es sólo una de tantas acusaciones Pero los romanos intervienen, y el proceso de Pablo se ve y se decide ante tribunales romanos Según Act 22,25-29, Pablo posee la ciudadanía romana.

16 En los comentarios de Hechos, escritos por R Pesch, J Roloff y A Weiser, se valora unánimemente la indicación de un proceso sinedrial en Act 6,12-7,2 como una armonización con el proceso de Jesús R Pesch, *Die Apostelgeschichte* I, 1986, p. 236, cuenta con la posibilidad de que, al hablarse del sinedrio en Act 6,15, se haya pensado originalmente en la asamblea de la sinagoga local, reunida para un juicio, pero no se llegó tampoco en ese caso a un proceso judicial

17 ZSRG 102 (1985) 439

Pero tampoco el prolijo relato del proceso ante el sinedrio (Mc 14,53-65 par) puede dejarse a un lado, sin más. En su configuración narrativa, que está caracterizada por el entrelazamiento de alusiones a pasajes de los Salmos, concuerda con el resto de la historia de la pasión y demuestra ser parte integrante de la misma[18]. El núcleo es la pregunta que dirige el sumo sacerdote a Jesús acerca de su dignidad mesiánica. La respuesta de Jesús está plasmada, sí, a la luz de la confesión de fe cristiana, pero sigue la afirmación análoga hecha en el proceso ante Pilato, y que tiene por objeto la realeza de Jesús[19]. Habrá que volver allí sobre ella. Merece nuestra atención el *logion* del templo, que es una declaración hecha por testigos estigmatizados como falsos, pero que establece una vinculación con la acción de protesta llevada a cabo por Jesús cuando purificó de mercaderes el templo. Ese *logion* podría ser una huella que lleva de la protesta de Jesús a su detención, y de ahí al proceso.

Si el evangelista Juan no narra el proceso de Jesús ante el sinedrio, no lo hace porque esté mejor informado acerca de los sucesos históricos, sino por una intención de carácter narrativo y teológico. Él ha presentado toda la actividad pública de Jesús como un solo enfrentamiento, a la manera de un proceso, con los «judíos». Y por ese motivo renuncia conscientemente a exponer el proceso de Jesús ante el tribunal judío[20].

Para el enjuiciamiento de los procesos, permítasenos también la siguiente consideración: mientras que el proceso romano se desarrolló con toda publicidad, los jueces judíos se reunieron a puerta cerrada. Simón Pedro, que claudica en el patio de la casa del sumo sacerdote y desaparece en seguida de la escena, resulta ser un testigo muy poco fiable[21]. En la configuración de la perícopa del proceso ante el sinedrio, el narrador tiene, ciertamente, mayor libertad. Y en este caso se impone con más intensidad todavía el interés teológico. No obstante, el arresto de Jesús en el monte de los Olivos y su conducción a presencia del sumo sacerdote y luego a presencia de Pilato, fueron sucesos notorios y públicos.

---

18. Se trata principalmente de pasajes de los Salmos que hablan del sufrimiento del justo. Para ver cuáles son, consúltese Gnilka, *Markus*, II, p. 279ss.

19. Conviene tener en cuenta la configuración paralela de los dos relatos de procesos: pregunta del juez-respuesta de Jesús-silencio de Jesús.

20. Véase J. Blank, *Krisis*, Friburgo 1964, p. 310-315; F. Hahn, *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium*, en EKK V/2, Neukirchen 1970, p. 23-96.

21. Para la reconstrucción histórica de la negación de Pedro, véase Gnilka, *Markus* II, p. 294s.

¿Adónde condujeron a Jesús? ¿Dónde se reunieron los jueces judíos?[22] Según Mc 14,52; Mt 26,57; Jn 18,24, a Jesús le llevan sencillamente a presencia del sumo sacerdote Caifás; según Lc 22,54, le llevan a la casa del sumo sacerdote. Suponemos que la sala de reuniones del sinedrio se encontraba por aquel entonces en el valle de los Tiropeón (o de los Queseros), cerca de la plaza de Xystos. Pero es posible también una reunión en el palacio de Caifás, y quizás sea más probable. Lc 22,66 no debiera inducirnos a pensar que los jueces judíos no se reunieron sino al día siguiente por la mañana. Es verdad que en Marcos y en Mateo se nos sugieren las horas de la noche, sobre todo por el entrelazamiento del proceso con la historia de la negación de Pedro, marcada por el calor de la hoguera nocturna. Pero hay que tener en cuenta que, además de que la detención de Jesús se produjo a medianoche, se nos hace la observación, ya mencionada, de que a Jesús le condujeron a presencia de Pilato «muy temprano por la mañana» (Mc 15,1). Esto concuerda con la práctica seguida por los romanos en los juicios, según la cual los jueces comenzaban la vista de la causa a primera hora de la mañana, al despuntar el día[23].

¿Cómo habrá que valorar jurídicamente el proceso judío? Seguramente, miembros muy importantes del sinedrio se reunieron donde Caifás. Si se dictó oficialmente sentencia de muerte, como —desde luego— únicamente sugiere Mc 14,64 (véase 10,33), entonces habría que pensar con toda seguridad en una reunión de la totalidad del sinedrio. Sin embargo, es muy improbable una condena oficial a muerte. El gobernador de Judea habría aparecido como simple ejecutor del veredicto del sinedrio, aunque se hubiera esforzado por celebrar él su propio proceso. Podremos suponer, además, que el sinedrio no estaba facultado para dictar sentencias de muerte, y que la privación de la *protestas gladii* se extendía también a la incapacitación para dictar esta clase de sentencias[24]. Por tanto, habrá que pensar que el proceso judío no fue más que una investigación preliminar, en la que se reunieron acusaciones que merecían la pena capital, a fin de presentarlas como cargos en contra de Jesús en el proceso romano. Si, además, es verdad que la reunión se celebró en casa del sumo sacerdote, y no en la sala oficial de reuniones, entonces tendría visos de probabilidad la hipótesis

22. Véase E. Lohse, en ThWNT VII, col. 861; Blinzler, *Prozess*, p. 166-170.
23. Véase Séneca, *De ira* 2,7,3: *ad forum prima luce properantia.*
24. Véase Müller, *Vollzug*, p. 56s.

de que actuaron únicamente miembros muy importantes del sinedrio, y no se celebró realmente una reunión oficial de este consejo[25].

3. *Jesús ante el tribunal romano*

Como ya dijimos, el prefecto de Judea era la suprema autoridad judicial en su provincia. Le correspondía también el mando militar supremo y su tarea principal consistía en mantener la paz y el orden. Encarnaba la justicia imperial. Con sus atribuciones coercitivas, poseía autoridad casi ilimitada sobre los peregrinos, es decir, sobre los que no eran ciudadanos romanos, como era el caso también de Jesús[26]. La coerción significaba sencillamente la capacidad para aplicar castigos a las personas insubordinadas y peligrosas. Se presuponía implícitamente aquel principio: La salvación del pueblo (romano) es la ley suprema[27].

Como signo de su autoridad podía llevar espada[28]. Precisamente en el ejercicio de la coerción, se podía actuar de manera discrecional. Pero esta actuación quedaba al margen del derecho penal[29].

Consideradas así las cosas, Pilato hubiera podido ejecutar sin más, y sin atenerse a formalidades, al peregrino Jesús; habría podido hacer que le crucificaran, aplicándole en cierto modo la «ley marcial». Sin embargo, Jesús tuvo su proceso, por perfecto o imperfecto que éste fuera. Los rasgos principales de un proceso romano se observan claramente en los evangelios. Asimismo, la vista preliminar de la causa ante el sumo sacerdote nos sugiere que se quería tener un juicio formal.

La finalidad del proceso romano es determinar la culpabilidad. Esto se podía lograr por diversos caminos. Hubo evolución en la historia del derecho penal romano. El derecho aplicado en la ciudad de Roma, sobre el que estamos muy bien informados, difería del derecho aplicado por los gobernadores. W. Kunke[30] señaló cuatro

25. No resulta fácilmente aceptable la idea de separar de la sesión del sinedrio un nuevo interrogatorio por el sumo sacerdote. Así Strobel, *Stunde*, p. 12. Véase E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Gotinga ⁴1975, p. 176.

26. Véase Mommsen, *Strafrecht*, p. 229-250; Mitteis-Wilcken I/1, p. 28-43; Gnilka, *Prozess*, p. 25-28.

27. Véase H. Last, en RAC III, p. 235-243; aquí p. 236s.

28. Dión Casio 53,13.7.

29. Mommsen, *Strafrecht*, p. 897.

30. *Kleine Schriften*, p. 23.

principios por los que se regía todo procedimiento judicial romano: 1) el juicio es público; 2) la acusación es privada; 3) hay derecho a defenderse; 4) el veredicto se falla mediante un *consilium*. A esto se añade que, en el caso de confesión, no hace falta veredicto, según aquel principio jurídico: *confesus est pro iudicato*. En el caso de un juicio llevado a cabo por el gobernador, en tiempo de Augusto, el centro de todo es la comparecencia del acusado ante el gobernador, quien es el único juez. Así corresponde al gobernador por su condición de magistrado supremo. Puede servirse, sí, de auxiliares para la administración de justicia, pero el dictamen de éstos es puramente consultivo; no le obliga a nada (véase Act 25,12)[31]. Se admiten acusadores. Se sabe que, en el caso de otras provincias, el gobernador establecía junto a sí un tribunal de jurados. La elección de sus miembros quedaba completamente a merced del gobernador[32]. El veredicto de culpabilidad brota en último término de la convicción adquirida por el juez, independientemente de que actúe él solo o en unión con otros, acerca de la realidad del delito[33].

En el proceso de Jesús no oímos hablar de miembros de un jurado ni auxiliares para la administración de justicia. Los tribunales de jurados no eran corrientes en Judea, y quedan descartados también en el caso de Pilato. Si se esforzó o no por obtener un *consilium*, es cosa que difícilmente podremos aclarar. En cambio, podremos suponer que, para el interrogatorio de Jesús, requirió los servicios de un intérprete que tradujera las palabras pronunciadas en arameo[34]. El proceso de Jesús consistió esencialmente en la acusación presentada por los principales sacerdotes (¿o por sus representantes?) y en el interrogatorio llevado a cabo por Pilato. El relato del proceso que nos ofrecen los sinópticos se ajusta también a esta estructura fundamental. Los principales sacerdotes acusan, Pilato interroga, Jesús responde o guarda silencio (Mc 15,2-5 par). Parece muy digno de crédito el que los principales sacerdotes acudieran personalmente al lugar del juicio. También en otros caso, siendo procurador Floro, se cuenta que «los principales sacerdotes y los

---

31. Según Josefo, Ant. 20,117, el gobernador Cumano, «por consejo de sus amigos», mandó ejecutar a un soldado. También esto podemos considerarlo como una referencia a que había auxiliares para la celebración de los juicios. Sobre la cuestión véase Mommsen, *Strafrecht*, p. 139s.

32. Según atestigua el primero y cuarto edicto de Cirene. Véase, a propósito, Volkmann, *Rechtsprechung*, p. 144.

33. Mommsen, *Strafrecht*, p. 435.

34. Así piensa también Paulus, ZSRG 102 (1985) 442 y nota 33.

notables y, asimismo, los ciudadanos más prestigiosos» se presentaron ante el tribunal[35].

Jesús compareció maniatado ante Pilato (Mc 15,1). El romano no sólo tenía que ocuparse aquella mañana del asunto de Jesús, sino también del caso de otras dos personas, probablemente salteadores de caminos, que luego serían crucificados juntamente con él. A esto se añade el caso de Barrabás. Se supone que el lugar público para el juicio fue la torre Antonia, una fortaleza situada al noroeste del área del templo, o quizás el palacio de Herodes, en la cercanía de la puerta de Jafa. El descubrimiento de un enorme empedrado de losas de piedra, de unos 1900 metros cuadrados, en las cercanías de la torre Antonia, ha hablado en favor de la primera hipótesis, porque se pensó que con ese enlosado se había encontrado el *lithostroton* mencionado en Jn 19,13[36]. También Mc 15,8; «Y la multitud subió», parece hablar en favor de la torre Antonia, porque ésta se hallaba al final de la zona rocosa que descendía desde el norte y que estaba cortada abruptamente detrás de la explanada del templo[37]. Sin embargo, el enlosado que las excavaciones han vuelto a dejar hoy día al descubierto no existía aún, con toda probabilidad, en tiempo de Pilato, porque seguramente forma parte de *Aelia Capitolina,* nombre con que se conoció a la ciudad de Jerusalén reedificada por los romanos, después de su destrucción en la guerra de los judíos. «Subir» es un término técnico del lenguaje judicial y significa lo mismo que «acudir al juicio». Los gobernadores solían tener sus residencias en los palacios de los antiguos soberanos. También sabemos de Floro que se alojó en el palacio real[38]. El palacio de Herodes puede considerarse como el lugar donde Jesús escuchó el veredicto de Pilato[39]. Delante del palacio había una plaza despejada, muy apropiada para ser el lugar público del juicio.

El hecho de que Pilato quisiera procesar independientemente a Jesús muestra que el gobernador no debía de estar conforme con aceptar sencillamente la opinión de los jerarcas judíos, sino que

---

35. Josefo, *Bell.* 2,301.

36. Es oscuro el significado de *Gabbata*. Se trata de una palabra aramea que no es traducción de *lithostroton*. Quizás signifique «elevación» (del terreno) o «parte anterior pelada», y haría referencia entonces a la condición del terreno. Véase Dalman, *Jesus,* p. 13; Billerbeck II, p. 572.

37. Véase Kopp, *Stätten,* p. 415.

38. Josefo, *Bell.* 2,301.

39. Sobre el debate, consúltese Blinzler, *Prozess,* p. 256-259; Kopp, *Stätten*, p. 415-421.

aspiraba a formarse su propia idea acerca de todo el asunto. Los relatos de los evangelios, marcados intensamente por su interés teológico, han dado ocasión a que se desarrollara la idea de que Pilato no terminó por dictar formalmente sentencia de muerte, sino que la entrega de Jesús para que fuera crucificado no fue más que una medida administrativa en el proceso de coerción, una orden ejecutiva, una sentencia ejecutiva, u otras cosas por el estilo[40]. Tan sólo Jn 19,13 habla de «tribunal» *(bema),* en el que Pilato ocupó su puesto, lo cual supondría que se iba a dictar formalmente sentencia (véase Mt 27,19). También Lc 23,24 deja que se deslice el vocablo «condenar»; pero de ordinario predomina la expresión: «le entregó para que fuera crucificado» (Mc 15,15; Mt 27,26; Jn 19,16). Sin embargo, esta expresión corresponde al motivo teológico de la «entrega» *(paradidonai),* que recorre toda la pasión de Jesús y que aquí llega a la cumbre[41].

Los relatos de los evangelios nos permiten conocer dos tendencias principales, a saber, la de disculpar al romano Pilato y la de cargar la responsabilidad sobre la parte judía. Según eso, Pilato dio —casi contra su voluntad— la orden de crucificar a Jesús. Con toda seguridad, Pilato era un político realista. El testimonio que da de él Filón de Alejandría[42] —el testimonio más extenso que poseemos sobre este personaje— no contiene cosas demasiado halagadoras. Pilato era inflexible, terco, incapaz de ceder, pero al mismo tiempo era corrupto y violento: tales son las cualidades que se refieren de él en este testimonio. Pudo estar también sometido a presión[43]. Pero de todo esto no debieran sacarse conclusiones demasiado importantes. Así, L. Wenger pensaba que Pilato no había ocupado su puesto en el tribunal sino hacia el fin del proceso de Jesús, mientras que antes habría actuado *de plano* (= en forma extrajudicial), porque

40. Véase, por ejemplo, Dibelius, en *Botschaft und Geschichte* I, Tubinga 1953, p. 221-247, esp. 226s; W. von Ammon, *Das Strafverfahren gegen Jesus von Nazareth,* «Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern» (1953) 69-72; V. Achter, *Der Prozess gegen Jesus von Nazareth,* Colonia 1964, esp. p. 38s. Véase Mommsen, *Strafrecht,* p. 240, nota 2.

41. Véase Mc 9,31; 10,33; 14,10s.18.21.41s.44; 15,1.10.15.

42. *Leg. Gai.* 299-305.

43. Véase J. Blank, *Die Johannespassion,* en K. Kertelge (dir), *Der Prozess gegen Jesus*, Friburgo ²1989, p. 148-182, aquí p. 167. Un buen ejemplo lo ofrece la historia de los escudos votivos que Pilato mandó colocar en el palacio de Herodes, pero que luego —acosado duramente por los judíos— tuvo que mandar retirar. Filón habla de ello en el lugar citado.

habría preferido terminar aquel juicio sin dictar sentencia[44]. Vimos ya cuál fue la participación de la parte judía en la forma dada por los jerarcas a la acusación contra Jesús en el proceso de Pilato. La participación de la multitud —una participación más bien indirecta— se produce en relación con la llamada amnistía de pascua: una amnistía de la que vamos a hablar en seguida.

Algunos historiadores del derecho opinan que el proceso terminó con una confesión de Jesús[45]. Puesto que la confesión hace que el veredicto sea superfluo, Jesús habría sido entregado a la muerte en la cruz. Se invoca para ello la respuesta dada por Jesús a la pregunta del romano acerca de si él era el rey de los judíos (Mt 15,2 par). Pero ¿qué es lo que iba a confesar Jesús? ¿Habría confesado las acusaciones que se formulaban contra él? ¿O habría que interpretar su silencio como una confesión? Indudablemente, el silencio del justo es también un motivo de los Salmos (véase Sal 38,14-16; 39,10; Is 53,7). Por lo demás, Mc 15,2: «Tú lo has dicho», no es una afirmación inequívoca sino una respuesta que lo deja todo en el aire[46].

El proceso terminó con la condena formal a muerte. Las circunstancias del proceso, la presencia de los principales sacerdotes en calidad de acusadores y también la duración del proceso, que comenzó con las primeras luces del alba, hacen plausible esta hipótesis[47]. «Subirás a la cruz» fue la sentencia que Jesús escuchó de labios del romano. Se puede presuponer casi sin más que Pilato se sirvió del *bema*, es decir, dictó la sentencia desde el tribunal de justicia o sillón judicial. Tenemos numerosas pruebas de que era lo más obvio el que los gobernadores, para el ejercicio de su función judicial, utilizaran el *bema*[48].

Pues bien, según el relato de los evangelios, el proceso de Jesús se ve interrumpido por la escena de Barrabás. Esta escena se relaciona, según Mc 15,6; Mt 27,15; Jn 18,39, con una amnistía conce-

---

44. Sobre los primeros contactos del cristianismo con el derecho romano, véase *Miscellanea G. Mercati* 5, Ciudad del Vaticano 1946, p. 569-607, aquí p. 578. Véase L. Wenger, *Noch einmal zum Verfahren de plano und pro tribunali*, ZSRG 62 (1942) 366-376.

45. G. Thür-P. E. Pieler, en RAC X, p. 386; Paulus, ZSRG 102 (1985) 442.

46. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 300.

47. Véase Strobel, *Stunde*, p. 135s; Sherwin-White, *Roman society*, p. 47; A. Steinwenter, «Jura» 7 (1956) 263-266.

48. Citas tomadas de papiros pueden verse en Mitteis-Wilcken II/1, p. 36. Véase también nuevamente Josefo, *Bell.* 2,301: «Floro... hizo que al día siguiente se colocara el tribunal delante del palacio.»



Inscripción de Pilato, en Cesarea, que se conserva fragmentariamente: ...TIBERIEUM... PONTIUS PILATUS... PRAEFECTUS IUDAEAE. La inscripción estuvo originalmente en un edificio consagrado al emperador Tiberio: véase la p. 55 (foto: E. Lessing)



dida habitualmente por el gobernador con motivo de la pascua. Desde luego, nos extraña que Lc 23,18 no mencione la amnistía de pascua. En él, la puesta en libertad de Barrabás aparece como un acto que la multitud reunida ante el tribunal de justicia impone *per acclamationem*[49]. ¿Cuál de las dos versiones habrá que preferir? A Barrabás se le presenta como un hombre de muy mala fama (Mt 27,16), como ladrón (Jn 18,40). Había cometido un asesinato, con motivo de una rebelión que había estallado en la ciudad (Lc 23,19; Mc 15,7). Sospechamos que se trata de un cabecilla de los celotas, que podía contar con las simpatías del pueblo. La transmisión de su nombre —lo mismo que la transmisión de los demás nombres que se mencionan en la antigua tradición de la pasión— es garantía de la fidelidad histórica del suceso narrado.

Se discute que el gobernador concediera habitualmente la amnistía de un preso en la fiesta de la pascua. Josefo no sabe nada de esa amnistía. Se cita en favor de ella un pasaje de la *Mišnah*. Sin embargo, no se puede determinar con seguridad su antiguedad. Además, no está completamente claro a qué circunstancias se refiere el texto: si a circunstancias romanas o judías, y si se deja en libertad al preso o simplemente se le deja temporalmente en régimen abierto para que pueda participar en la cena de pascua[50].

La amnistía *(amnestia)* es un concepto jurídico griego. El concepto no aparece en el derecho penal romano, pero la cosa significada no está ausente por completo del mismo[51]. Evidentemente, los romanos conocían también formas de conceder gracia. La más corriente era la *abolitio*, la cancelación por ley de un proceso penal, y la *venia*, la anulación de una sentencia judicial ya dictada[52]. Por razón de las dificultades mencionadas, es recomendable preferir la versión de Lucas. Los simpatizantes de Barrabás lograron *per accla-*

---

49 El versículo Lc 23,17, que habla de la amnistía que se concedía por pascua, es secundario Solamente lo ofrecen algunos testimonios del texto

50. Pes 8,6 habla de alguien a quien se ha prometido liberarlo de la cárcel Una promesa del gobernador es sumamente improbable Habra que elegir entonces el rodeo de que unos cómplices hayan prometido al preso interceder por él El texto de bPes 91*a*, donde se habla claramente de una prisión romana, es problemático en relación con Pes 8,6. Aquí pone también Blinzler, *Prozess*, p 319, por contraste con Strobel, *Stunde*, p 122s, un signo de interrogación

51 Mommsen, *Strafrecht*, p 458

52 Véase Mommsen, *Strafrecht*, p 452-456, 473-477, W Waldstein, *Untersuchungen zum romischen Begnadigungsrecht, Abolitio-indulgentia-venia*, Innsbruck 1964

mationem la puesta en libertad de su favorito. Tal cosa era posible, como sabemos por el caso análogo de Fibión, que sucedió hacia el año 85 a.C. ante el tribunal del gobernador de Egipto G. Septimio Vegeto[53]. Quizás haya que tener también en cuenta lo corruptos que eran los gobernadores. Sabemos de Albino, gobernador de Judea, que a cambio de una suma de dinero estaba dispuesto a soltar a presos[54]. Más tarde, el emperador Diocleciano advertirá a sus jueces que no atiendan a los griteríos del pueblo cuando éste quiera que se absuelva a un delincuente o que se condene a un inocente[55].

Partimos de que la puesta en libertad de Barrabás se produjo en la misma mañana en que Jesús fue condenado[56]. La estrecha relación entre ambos casos se estableció más tarde. Ofreció la posibilidad narrativa de integrar activamente a la multitud en la condena de Jesús. Para el narrador cristiano era inconcebible que la gente no se hubiera puesto del lado de Jesús[57].

No podemos ya determinar la fidelidad histórica de una participación, aunque sólo fuera indirecta, del príncipe de Galilea, Herodes Antipas, en el proceso de Jesús. Sabemos únicamente que él había mandado ejecutar a Juan el Bautista, y podemos suponer que miraría también con ojos escépticos a Jesús (Lc 13,31). Si se hallaba en Jerusalén durante la fiesta de la pascua, se alojaría en su palacio. Allí se había instalado también Pilato. Sin embargo, la perícopa Lc 23,6-12 debe considerarse como prueba de Escritura y como ilustra-

---

53. Véase Gnilka, *Prozess*, p. 35.

54. Josefo, *Ant.* 20,215. Los chantajes para dejar en libertad a sicarios en tiempo de Albino, no nos aclaran nada sobre la amnistía de pascua. En primer lugar, no se precisa cuál es la fiesta mencionada a ese propósito; en segundo lugar, se trata de chantajes efectuados por terroristas, y que se repitieron. Véase Josefo, *Ant.* 20,208-210. Strobel, *Stunde*, p. 125, propone una solución intermedia. Cuenta sí, con la amnistía de pascua, que se producía habitualmente; pero cree que la puesta en libertad de Barrabás se consiguió *per acclamationem*.

55. Véase R. Eisler, *Jesous Basileus ou basileusas* II, Heidelberg 1930, p. 464, nota 2.

56. Bultmann, *Geschichte,* p. 293, nota 3, pensaba que el perdón concedido a Barrabás representa un caso histórico que se habría producido más tarde y que habría sido retrotraído por la tradición de la comunidad al día en que fue condenado Jesús. Sin embargo, sólo la simultaneidad de ambos procesos hace plausible su intensa aproximación.

57. Habrá que prescindir de si Barrabás consiguió ser puesto en libertad por vía de *abolitio* o por vía de *venia*. Waldstein, (o.c. en nota 52), p. 41s se decide en favor de la *venia*. Entonces, a Barrabás se le habría condenado ya. Sin embargo, se puede pensar también en la *abolitio*.

ción de lo que se dice en Sal 2,1s: «¿Por qué se amotinan los gentiles...? Se reúnen los reyes de la tierra, y los príncipes se confabulan contra el Señor y contra su Ungido» (véase Act 4,25-28)[58].

4. «*Causa mortis*»

En el empeño por averiguar la *causa mortis* de Jesús, es decir, la acusación que se le hizo, el delito capital que se atribuyó y en virtud del cual fue condenado a muerte, el punto de partida más seguro es el hecho de la crucifixión. Ya hicimos notar anteriormente que la crucifixión en la Palestina de aquellos tiempos tenía siempre motivos políticos. La acusación lanzada contra Jesús, y que fue capaz de impresionar a Pilato, tiene que encuadrarse siempre en este amplio marco.

Tenemos ahora el título de la cruz. La versión más breve, que se nos ha trasmitido en Mc 15,26, puede considerarse la versión original. Dice así: El rey de los judíos[59]. Se dio a conocer públicamente. Esta costumbre se ha demostrado que fue universal en las ejecuciones durante el siglo I de nuestra era. Los casos conocidos nos hacen ver inequívocamente cuál era su finalidad. La tabla con la inscripción se llevaba delante del condenado, y daba a conocer al mayor número posible de personas cuál había sido la causa de la condena[60]. No tenemos ejemplos de que la tabla se fijara en la cruz, sobre la cabeza del crucificado. Pero el relato de Marcos no presupone todavía que la tabla se fijara de esta manera (véase Mc 15,26). Si los demás evangelistas la representan así, entonces quieren estilizar la escena en el sentido de la proclamación de la realeza de Jesús (Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19). El título de la cruz nos trasmite de ma-

---

58. Cometen un error exegético algunos intérpretes que creen que Herodes Antipas fue el poder decisivo que actuó en el proceso contra Jesús. Sobre este debate, véase Blinzler, *Prozess*, p. 293-300.

59. Lc 23,38: Éste es el rey de los judíos; Mt 27,37: Éste es Jesús, el rey de los judíos; Jn 19,19: Jesús el Nazoreo, el rey de los judíos (escrito en tres idiomas).

60. Suetonio, *Calígula*, 32: «llevándose delante una tabla en la que estaba escrita la causa de su castigo»; Suetonio, *Domiciano*, 10: el delincuente tiene una tabla con la inscripción «Un amigo de los tracios que ha ofendido a la majestad», colgada alrededor del cuello y es arrastrado por la arena; Dión Casio 54,3,7: «por el centro del foro, con una inscripción que declara la razón de su condena a muerte»; Eusebio, *Hist. eccl.* 5,1,44: «Le hicieron dar la vuelta al anfiteatro, con una tabla escrita en latín, que anunciaba: Éste es Átalo, el cristiano.»

nera fidedigna la *causa mortis* de Jesús. Se le acusó de haberse arrogado la condición de rey[61].

La cooperación entre Caifás y Pilato, entre la instancia judía y la romana, en el proceso de Jesús, merece que le dediquemos de nuevo nuestra atención. Ambas instancias actuaron conforme a sus respectivas concepciones jurídicas. No procede hablar sin más de un error judicial. Aunque el gobernador disponía de plena autoridad para juzgar, no debemos imaginarnos que su acto administrativo se debiera a arbitrariedad. En tiempo de Pilato no se estaba crucificando todas las semanas a alguien. Los estados de anarquía no aparecen sino en las proximidades de la guerra judía y en relación con los alborotos que se le presentan. Así, oímos hablar de crucifixiones en masa en tiempo del legado Cuadrado y de los gobernadores Félix y Floro, y más tarde nos enteramos de que Tito, durante el asedio de Jerusalén, mandó crucificar a muchos judíos[62]. En los tiempos antes de Cristo hubo crucifixiones en masa, ordenadas por el sumo sacerdote Alejandro Janneo y por Quintilio Varo.

El gobernador era, sí, el representante de la justicia imperial, pero tenía que dar cuenta al emperador, e incluso —algunas veces— al legado de Siria. La parte judía supo sacar provecho de esto, y envió de vez en cuando a Roma delegaciones para que presentasen quejas. En un caso el legado de Siria, Ummidio Cuadrado dispuso que fueran a Roma no sólo los judíos notables sino también el gobernador Cumano, a fin de que el tribunal imperial solventase sus diferencias[63]. Pilato tenía que vérselas con el sumo sacerdote Caifás. Si éste desempeñó su cargo durante un período extraordinariamente largo y perdió su oficio al mismo tiempo que Pilato, podemos sacar de ahí la conclusión de que el sumo sacerdote no sólo gozaba de cierto prestigio entre los romanos, sino de que también Pilato se

---

61. No está justificado el escepticismo de Kuhn, ZThK 72 (1975) 6. Finalmente, los evangelios atestiguan también esa costumbre. Es posible que no haya sido frecuente. Pero nuestros conocimientos en este punto son, sencillamente, escasos.

62. Véase Josefo, *Bell*, 2,241.253.306-308; *Ant.* 20,129.160-166; también Schürer, *Geschichte* III, «Register», p. 72. En otras provincias hubo también ejecuciones en masa. Voleso, gobernador de la provincia de Asia, ordena que en tiempo de Augusto se dé muerte con el hacha a 300 personas. Por este motivo, el senado le hace venir para que dé cuenta de su acto. Véase Séneca, *De ira* 2,5,5.

63. Sobre estas llamadas «trasmisiones», véase Mommsen, *Strafrecht*, p. 239-243. Este especialista atribuye incluso efectos moderadores a la justicia penal del gobernador, frente a una economía abusiva que algunas veces causaba trastornos, y cita como ejemplo disuasivo la lapidación de Esteban (p. 239 y nota 4). Sobre la intervención de Cuadrado, véase Josefo, *Ant.* 20,129; *Bell.* 2,241.

servía de su cooperación. ¿O habría que decir, más bien, que uno y otro sabían aprovecharse de su cooperación mutua? Por lo demás, Pilato fue depuesto finalmente, por Vitelio, legado de Siria, bajo la acusación de abuso de autoridad.

La cooperación en materia procesal entre la instancia judía y la romana se comprende muy especialmente en el caso de delitos que iban contra el templo. En tiempo de los gobernadores romanos, cuando los sumos pontífices eran establecidos en su cargo por Roma, vemos que Roma llevaba la supervisión general del templo. En el templo se ofrecían a diario sacrificios por el emperador y por el pueblo romano[64]. La cooperación en materia de delitos cometidos contra el templo, la vemos en el caso, ya citado, de los letreros que amenazaban con la muerte a los extranjeros que penetraran en el recinto sagrado, y en el caso de un tal Jesús, hijo de Ananías, que sucedió poco antes de comenzar la guerra judía. Fue detenido por los judíos por haber pronunciado blasfemias contra el templo, y entregado al gobernador Albino, quien le hizo azotar[65]. La cooperación tiene lugar incluso en la diáspora judía[66].

Aunque los evangelios dan a entender más de lo que dicen, partiremos de que la protesta de Jesús contra el mercado del templo, su manera de proceder contra los cambistas de dinero y los vendedores de palomas en el atrio de los gentiles, dio ocasión para su detención. Indicaciones en este sentido, nos las ofrecen el *logion* de Jesús sobre el templo, aducido por testigos (Mc 14,58 par) y la observación que se hace al final de la perícopa sobre la purificación del templo, en el sentido de que los principales sacerdotes y los escribas comenzaron a pensar cómo acabarían con Jesús («cómo perderle»: Mc 11,18). Es importante que ésta es la primera mención que se hace de los principales sacerdotes en un texto narrativo del evangelio. Sabemos la importancia que tuvieron los principales sacerdotes en el proceso de Jesús.

Por muy plausible que parezca un delito contra el templo como ocasión para intervenir contra Jesús, no es suficiente que se le reprochara querer usurpar el trono de los judíos. Para colmar esa laguna, se ha hecho notar una densa descripción de las circunstancias

---

64. Véase Josefo, *Apion* 2,6.
65. Josefo, *Bell.* 6,300-305.
66. Augusto protege el dinero que los judíos de la diáspora envían a Jerusalén en concepto de impuesto para el templo. Véase Josefo, *Ant.* 16,164.167s, y Volkmann, *Rechtsprechung,* 130s.

reinantes en Judea en aquella época crítica, y que nos es ofrecida por Josefo. Se refiere a los alborotos que se produjeron después de la muerte de Herodes el Grande: «Judea estaba llena de bandas de salteadores, y dondequiera que se reunía un grupo de agitadores, en seguida *nombraban un rey*, para perdición de la sociedad. Mientras que a los romanos no les causaban más que daños insignificantes, infligían al propio pueblo el peor baño de sangre» (*Ant.* 17,285)[67]. Rebelión, perturbación del orden y aspiración al trono eran factores que se hallaban tan estrechamente unidos, que podemos contar con que los romanos, contemplando esas circunstancias desde su punto de vista, las habían tipificado como delito penal[68].

Por muy útil que nos resulte esa referencia a las circunstancias reinantes, quedan todavía algunas cuestiones por resolver. Es cierto que Pilato condenó a Jesús, porque creyó que éste estaba poniendo en peligro el orden de la nación. Pero ¿por qué no actuó también contra sus discípulos? La finalidad del proceso consistía en eliminar a Jesús. Porque Pilato debió de imaginarse que Jesús, según lo que decían sus acusadores, constituía un peligro para el orden nacional. No se le podía achacar, ciertamente, que hubiera dado muerte a personas, como ocurría en el caso de Barrabás o de aquellos agitadores que se alzaron en tiempo de Quintilio Varo y de los que nos habla Josefo. Para el proceso llevado a cabo contra Jesús por Caifás y por los principales sacerdotes, y que precedió al proceso llevado a cabo por Pilato, habrá que pensar en todo caso en el conflicto que se había iniciado ya hacía mucho tiempo y que culminó en la acción de Jesús de expulsar del templo a los mercaderes. Jesús colmó así la medida y proporcionó a los principales sacerdotes la posibilidad legítima —la posibilidad que ellos probablemente estaban esperando— para proceder contra él. Pero el conflicto precedente, que iba ardiendo poco a poco está determinado por dos factores: la crítica de Jesús contra la práctica de la devoción y contra la práctica de la Ley, y el título reivindicado por Jesús. El proceso sinedrial tuvo motivaciones religiosas. Pero, en él, no se pueden separar la religión y el poder político. Una vez llevado ante Pilato, el proceso podía presentarse únicamente bajo el aspecto de la razón de Estado. Y, así, el trasfondo de todo es la acusación de «rey de los judíos». El

67. Kuhn, ZThk 72 (1975) 5 nota 13; Müller, *Vollzug*, p. 81.
68. Müller, *Vollzug*, p. 81s.

que suprima de la escena el conflicto religioso, está quedándose muy corto en sus apreciaciones[69].

El derecho penal romano estima dos hechos que eran apropiados para dar una valoración jurídica a la acusación presentada por los principales sacerdotes: la *perduellio* (delito grave de hostilidad) y el *crimen maiestatis populi Romani imminutae* (daño inferido al prestigio del pueblo romano)[70]. No se puede trazar, sin más, una línea divisoria entre ambas acusaciones, en virtud de la calidad del acto punible cometido. Sin embargo, el *crimen maiestatis* tiene mayor amplitud. Es algo que depende, más bien, de la interpretación de los jueces. Hubo procesos ya acabados de *perduellio,* que volvieron a revivir bajo la acusación de *crimen maiestatis.* La *perduellio* tiene mayor gravedad[71]. En ambos casos, Jesús —por no ser ciudadano romano— podía ser castigado con la muerte en la cruz. No sabemos qué fórmula utilizó Pilato para condenar a Jesús[72].

5. *La vía dolorosa y la ejecución*

Una vez condenado a muerte, Jesús fue azotado por los soldados a quienes se había confiado su ejecución. El relato más antiguo casi pasa por alto esa tortura; la menciona tan sólo en una oración secun-

---

69. Strobel, *Stunde,* p. 81-92, desarrolla la tesis de que Jesús fue incriminado por el sinedrio de ser falso profeta y de seducir al pueblo, y de que éste formuló ambas acusaciones basándose en Dt 13. Ahora bien, basándose en Dt 13, la seducción debe concretarse como seducción para apartar de Yahveh, acusación que no se puede lanzar contra Jesús. También el derecho rabínico entiende la seducción como seducción de una persona para que cometa idolatría. Véase Müller, *Vollzug,* p. 43.

70. Sobre el concepto de *preduellio,* véase Brecht, *Perduellio,* p. 120. Es de origen específicamente romano. Los griegos lo describían mediante la circunlocución: *adikein ten polin, adikema demosion.* Sobre el concepto de *maiestas,* véase Mommsen, *Strafrecht,* p. 538s. Etimológicamente, *perduellio* se deriva probablemente del antiguo vocablo latino *duellium,* sinónimo de *bellum.*

71. Véase Mommsen, *Strafrecht,* p. 589s. Brecht, *Perduellio,* p. 265, piensa que una exposición que entretejiera los contenidos de ambos conceptos, no haría plena justicia a ninguno de los dos.

72. Brecht, *Perduellio,* informa sobre unos treinta procesos por *perduellio.* En la *perduellio* se encierran, por ejemplo, el descrédito político del partido victorioso de Mario y Cinna; el intento de introducir de nuevo la monarquía, aunque no en la propia persona (p. 301s). El último punto se acercaría mucho relativamente a la acusación de que fue objeto Jesús en su proceso. No todos los procesos por *perduellio* acarrean la pena de muerte. Brecht aconseja no identificar la *perduellio* con el delito de alta traición (p. 123s).

daria (Mc 15,15). La flagelación es parte integrante de la pena de crucifixión; era algo así como la introducción a la ejecución[73]. Era una pena que únicamente se podía aplicar a «peregrinos», es decir, a personas que no poseían la ciudadanía romana. Desde los tiempos de Catón estaba prohibido azotar a ciudadanos romanos. César sancionó como grave delito de violación la flagelación de ciudadanos romanos[74]. Los soldados utilizaban para la flagelación, el *horribile flagellum,* un látigo de cuero, provisto a menudo de huesos ensartados o de bolitas de plomo o con una púa en su extremidad. Al que había que azotar se le despojaba de sus vestidos y se le arrojaba al suelo o se le ataba a una columna. El número de azotes se dejaba a discreción de los verdugos[75].

El relato de la pasión continúa refiriendo el escarnio que los soldados hicieron de Jesús, de quien se mofaron llamándole «rey de los judíos» (Mc 15,16-20*a*). Es verdad que ese relato se halla estilizado en el sentido de una parodia del ritual de entronización de un monarca. Pero haremos justicia a su núcleo histórico, cuando no recurramos para su interpretación a analogías romanas, nacidas de «erudición descaminada» y que no hacen más que desfigurar el suceso[76]. Éste se explica enteramente por la situación[77]. El compás de espera que seguía a la condena, y que era necesario para preparar la crucifixión, fue utilizado por algunos soldados para descargar sus burlas sobre Jesús. Si tenemos en cuenta que las tropas auxiliares del gobernador de Judea se reclutaban principalmente entre los habitantes del entorno de Palestina —los judíos estaban exentos del servicio militar—, entonces tendremos que ver el escarnio de Jesús como una expresión más del odio contra los judíos: odio que no era ajeno ya entonces a los moradores del entorno de Palestina.

---

73. Véase Mommsen, *Strafrecht,* p. 47. Pruebas contemporáneas: Josefo, *Bell.* 2,306.308; 5,449; 7,200-202. Más datos podemos verlos en Blinzler, *Prozess,* p. 322 nota 14.

74. Mommsen, *Strafrecht,* p. 47.

75. El tribunal de la sinagoga conocía un castigo de flagelación con 39 golpes (véase 2Cor 11,24). Josefo, *Bell.* 6,304s, describe la flagelación de Jesús, hijo de Ananías: «Fue desgarrada su carne por los latigazos hasta que aparecieron los huesos.»

76. La expresión crítica procede de Meyer, *Ursprung* I, p. 187. En determinadas fiestas romanas —las Saceas, Cronias o Saturnales— solía imponerse un manto real de púrpura a los que iban a ser ejecutados. Véase también Filón, *Flacc.* 36-40.

77. Bultmann, *Geschichte,* p. 293s, piensa que la escena del escarnio y mofa de Jesús es una manera secundaria de exponer el motivo de la flagelación. Eso no puede convencernos. Para la crítica, véase Gnilka, *Markus* II, p. 308s.

El camino del pretorio al lugar de la ejecución pasaba por parte de la ciudad alta, y conducía probablemente a través de la puerta de Guennat hacia el exterior, estando situada esta puerta muy cerca de la torre de Hípico[78]. En todo ello, partimos del supuesto de que el palacio de Herodes era el pretorio: la residencia del prefecto en Jerusalén. Tres reos que iban a ser ejecutados, acompañados por los soldados del pelotón de ejecución, que solía estar mandado por un oficial de rango inferior, recorrían el camino a través de calles de la ciudad, que se hallaba muy animada por los peregrinos que habían acudido a la celebración de la pascua. La tabla en la que se había inscrito el «delito» de Jesús era portada delante de él o se la habían colgado al cuello. Aquel desfile público hacia el lugar de la ejecución, y la ejecución misma, debían servir de disuasivo y de escarmiento para quienes lo contemplasen. Según el derecho romano, con el que concordaban las costumbres judías, las ejecuciones tenían lugar fuera de la ciudad. Los reos que iban a ser ejecutados tenían que arrastrar ellos mismos el *patibulum* (o travesaño horizontal): «Morirás... ante la puerta de la ciudad, con los brazos extendidos, porque tendrás que sostener el madero de la cruz»[79]. Como era obvio que Jesús estaba completamente agotado, se obligó a un tal Simón de Cirene a cargar con el *patibulum* (Mc 15,21 par). Él no llevó juntamente con Jesús el madero transversal, sino que tuvo que descargarlo por completo de sus hombros. Vemos aquí un caso típico de prestación personal, tal como obligaban a hacerla por aquellos tiempos las fuerzas de ocupación: prestación personal como la que también en otros casos se exigía a los judíos. Se trata precisamente de una cosa no desacostumbrada en los días de fiesta[80]. Marcos o el relato antiguo de la pasión presentan a ese Simón de manera un poco sorprendente. Procedía de Cirene (Cirenaica) en el Norte de África, donde había una prestigiosa diáspora judía, que mantenía incluso una sinagoga en Jerusalén (Act 6,9). Una de dos: o Simón se hallaba en Jerusalén como peregrino que había acudido a celebrar la pascua, o se había trasladado de su patria a Jerusalén, como hacían algunos judíos de la diáspora, cuando llegaban a cierta edad. El relato menciona además a Simón como padre de Alejandro y Rufo.

78. Hípico, Fasael y Mariamne se llamaban las tres torres del palacio de Herodes, situadas en el ángulo del nordeste. Véase el plano de la ciudad de Jerusalén en D.H.K. Amiran y otros autores, *Atlas of Jerusalem*, Berlín-Nueva York 1973, lámina 3.6.

79. Plauto, *Miles glor.* 2,6s.

80. Véase Flusser, *Jesus*, p. 133. Sobre la *angareia*, véase también Mt 5,41.

Podemos deducir de ahí que era persona conocida personalmente para la comunidad más antigua —Mateo y Lucas suprimen ya esta observación—, y que más tarde se hizo cristiano. No sabemos con seguridad si Rufo se identifica con la persona del mismo nombre mencionada en la lista de saludos de la carta a los Romanos (Rom 16,13); pero es muy posible que se trate de la misma persona[81]. En todo caso, la comunidad podía hacer referencia a un importante testigo de la vía dolorosa (¿y de la crucifixión?) de Jesús.

El lugar de la ejecución es el Gólgota. Los evangelistas traducen esa palabra por «lugar de la calavera» (Mc 15,22 par) y la derivan, por tanto, del hebreo *golgolta* (la segunda «l» quedó elidida), vocablo que significa cabeza, cosa redondeada (calavera)[82]. Esta traducción, probablemente, es acertada. Lo más obvio será entender *golgota* como nombre aplicado al terreno, que forma allí una colina a manera de cabeza o de calavera. Otras interpretaciones de mayor alcance, en el sentido, por ejemplo, de que el lugar de la ejecución era considerado como sitio impuro, se mueven en la incertidumbre. Habría que probar, en primer lugar, que existían lugares fijos para las ejecuciones[83]. Otras interpretaciones, por ejemplo, la de que estaba enterrada allí la calavera de Adán, nacieron al calor de la leyenda. El Gólgota queda al norte de Jerusalén. Actualmente se considera bastante segura su ubicación en las cercanías del lugar en que la denominada muralla septentrional tuerce hacia el oeste para dirigirse hacia el sur, es decir, exactamente allá donde la iglesia del Santo Sepulcro conserva hoy día el recuerdo del lugar donde fue ejecutado Jesús. Las excavaciones realizadas durante los años 1971 a 1974 por U. Lux-Wagner ofrecieron un cuadro parcialmente nuevo. El Gólgota debemos imaginárnoslo como una cúpula rocosa que se alzaba a unos 12 metros por encima de la planta de una cantera que se hallaba en lugar muy próximo[84]. Se comprende, por tanto, que el Peregrino de Burdeos, que visitó Jerusalén en el año 333, denomine *monticulus* al Gólgota[85]. El emperador Constantino hizo que la colina quedase encajada en la zona de la iglesia del Santo Sepulcro construida por él. Probablemente, en la construcción de *Aelia Capitolina* hubo ya cambios en el paisaje[86].

81. Según una opinión difundida, el Evangelio de Marcos se compuso en Roma.
82. Véase Jeremias, *Golgotha,* p. 1.
83. Jeremias, *Golgotha,* p. 1 nota 5.
84. Véase Riesner, BiKi 40 (1985) 21-26.
85. En Jeremias, *Golgotha,* p. 2.

Que a Jesús, antes de la crucifixión, se le ofreciera una bebida embriagante (Mc 15,23) que calmara sus dolores, se justifica históricamente, si suponemos que en Jerusalén había mujeres que se encargaban de prestar este servicio. Los romanos no conocían tal costumbre. En cuanto a Jerusalén, la costumbre queda probada por una tradición talmúdica cuya antigüedad no puede determinarse. Jesús se niega a aceptar tal bebida.

Jesús sufrió la tortura de la crucifixión. También en este punto, los evangelios son sumamente concisos en su exposición: «Y le crucificaron» (Mc 15,24*a*). Pero recordemos cómo se realizaba esta tortura. Con los brazos extendidos y sujetos —atados o clavados— al *patibulum*, el crucificado era alzado, ajustándose el *patibulum* al madero longitudinal de la cruz, implantado ya en el lugar, y con el que se unía en forma de *crux commissa* (forma de T) o *crux immissa* (forma de +). En el caso de Jesús crucificado, podemos suponer que él fue clavado por los brazos a la cruz, y probablemente sus pies fueron clavados también a ella. Jn 20,25 y Lc 24,39 nos lo indican. Los clavos penetraron más bien por las muñecas que por las palmas de las manos. Y, así, la crucifixión era una muerte sangrienta. Para que el cuerpo no se desprendiera, desgarrado, de la cruz, se colocaba en el palo vertical una especie de asiento (*sedile*). Las cruces, por lo general, apenas eran más altas que una persona, de tal manera que el crucificado tenía que tener las piernas encogidas. A los crucificados se los despojaba de todos sus vestidos; colgaban desnudos de la cruz. Esta exposición de la crucifixión se confirma por los datos arqueológicos: en el monte Scopus, cerca de Jerusalén, se halló el esqueleto de un crucificado, que había sido enterrado en un sepulcro hacia el año 70 a.C. El clavo que atravesaba ambos pies se hallaba aún metido en el esqueleto[87].

Aquella cruel tortura podía inducir a los verdugos al sadismo y a orgías de odio, como confirman otros testimonios. Flavio Josefo describe una crucifixión en masa ante las puertas de la ciudad, durante el asedio de Jerusalén por Tito: «Los soldados, llenos de odio y furor, se mofaban de los prisioneros, clavando a cada uno de ellos

---

86. *Aelia Capitolina* comprendía, poco más o menos, la mitad septentrional de la ciudad destruida. El Gólgota había quedado incluido en el recinto de la ciudad, como lo había estado ya antes, al quedar abarcado por la llamada «tercera muralla» septentrional. Cerca del Gólgota surgió el foro. Véase D.H.K. Amiran, o.c. en nota 78, lámina 3.8.

87. Haas, IEJ 20 (1970) 38-59. De manera algo distinta lo describe Plauto, *Mostellaria* 2,1,12s: «Clavado firmemente, dos veces, por brazos y piernas.»

en la cruz en postura distinta. Y pronto faltó lugar para las cruces...» (*Bell.* 5,451). Parece que Séneca vio cosas peores todavía: «Veo allí maderos de tortura, aunque desde luego no de una clase solamente... A algunos los clavan a la cruz con la cabeza hacia abajo; a otros les meten una estaca por sus partes pudendas. A otros les estiran sus brazos en la cruz. Veo cuerdas de tortura; veo flagelos»[88]. Comprendemos que Cicerón dijera que la crucifixión es «la pena de muerte más cruel y más terrible»[89], y que Josefo la califique de «la más desgraciada de todas las maneras de morir» (*Bell.* 7,203). Era muerte propia de esclavos (*servile supplicium*)[90].

A los soldados del pelotón de ejecución les correspondía también la tarea de hacer guardia junto a los crucificados. El derecho de los verdugos de apropiarse de los vestidos de los ajusticiados debió de ser antiguo. Porque el emperador Adriano reglamentó de nuevo ese derecho a los despojos, ya que se había prestado a abusos. Aunque el relato de la pasión habla del reparto de las vestiduras de Jesús con palabras tomadas del Salmo 22,19: «Y se repartieron sus vestidos, echándolos a suertes, para ver qué se llevaba cada uno» (Mc 15,24), podemos contar perfectamente con que los soldados hicieron tal cosa. Por eso, podemos preguntarnos qué es lo que los verdugos se apropiarían de Jesús. Una túnica exterior y una prenda interior, un ceñidor, quizás también una cinta para el pelo. No podría ser mucho más. Jesús tampoco tenía dinero ni bienes de fortuna[91].

Puesto que el Gólgota estaba situado a pocos pasos de las murallas de la ciudad, no faltarían curiosos. El perdedor tiene que escuchar siempre las burlas de la multitud, la cual —incluso en la edad media y en la edad moderna— está siempre dispuesta a participar en las ejecuciones escenificadas por las autoridades y a divertirse de esa

88. *Ad Marciam de consolatione* 20,3.

89. *Pro Rabirio* 5,16.

90. Tácito, *Hist.* 4,11. Si la crucifixión, entre los romanos, fue una vez una forma general de ejecución, quedó limitada más tarde para los esclavos. Sin embargo, en la época del imperio, esta pena se fue aplicando cada vez más a los libertos y a los peregrinos. Para crucificar a un ciudadano romano, había que privarle primero de sus derechos de ciudadanía. El lugar de crucifixión en la antigua Roma era el Esquilino. Véase Mommsen, *Strafrecht*, p. 918-923, 914.

91. Creemos que el dinero o los bienes de los ajusticiados iban a parar a las arcas del gobernador. En el caso de Jesús, es muy significativo que él, además de las instrucciones rigurosas que dio a los discípulos, al enviarlos en misión, tuviera que pedir que le enseñaran una moneda, en la disputa acerca de la obligación de pagar los impuestos (Mc 12,15). Sobre la cuestión, véase Blinzler, *Prozess*, p. 369 nota 47.

manera tan discutible. Hace su aparición la euforia de los que de allí se alejan y se sienten ahora triunfadores.

Es difícil decir cuáles fueron las últimas palabras de Jesús y cómo volvió él a romper su silencio. En efecto, los evangelistas plasmaron cada uno a su manera la escena de la muerte. Marcos y Mateo la dramatizan con el clamor lanzado por el crucificado, y que anuncia que Dios le ha abandonado (Mc 15,34 par). Pero hay que tener en cuenta que ese clamor quejándose del abandono no es más que el comienzo del Salmo 22, con el que se extingue la vida de Jesús. Según Lucas, Jesús recita una oración vespertina judía y pide perdón para sus verdugos (Lc 23,34 y 46). El Cristo joánico devuelve al Padre la tarea que se le había confiado y que él ya ha cumplido (Jn 19,30). ¿Fueron sus últimas palabras aquellas palabras tan humanas «¡Tengo sed!» (Jn 19,28), o fueron un grito sin palabras? (Mc 15,37). La muerte de una persona es siempre una experiencia suya personalísima y, por tanto, una experiencia que —supremamente— no se puede trasmitir. Esto se aplica también a Jesús. Nosotros nos inclinaríamos a pensar que Jesús murió pronunciando la invocación ¡*Abba*!: ese Padre a cuya voluntad se había sometido él con perfecta obediencia.

Aquí podemos prescindir de la cuestión de cuál fue la causa que, en términos médicos, determinó la muerte de Jesús: cuestión que los médicos se han planteado incesantemente. Podemos pensar que el debilitamiento por el castigo de la flagelación, las hemorragias, la postura de estar durante horas con los brazos extendidos y clavados a la cruz, produjeron el agotamiento mortal[92].

El relato de la pasión menciona nominalmente a algunas mujeres que estuvieron presentes en la crucifixión de Jesús. Los nombres ofrecen divergencias (Mc 15,40 par; véase 15,47 par; 16,1 par). Pero a María de Magdala se la menciona siempre, y en todas las ocasiones en primer lugar, es decir, a aquella discípula procedente de la ciudad situada en la ribera occidental del lago de Genesaret y que en los evangelios se menciona únicamente en relación con el nombre de esa mujer. Ella adquirió para el cristianismo primitivo una importancia destacada, más aún, una importancia que sobrepujaba incluso a la de los apóstoles. Porque esta mujer fue testigo de excepción de la cruxifixión de Jesús y de su sepultura. Si los hombres no tuvie-

92. Este problema lo estudia detenidamente Blinzler, *Prozess*, p. 381-384. Algunos informes médicos no son terminantes: colapso, *shock*. Es problemático que quiera consultarse el sudario de Turín.

ron valor para acompañar a Jesús en su camino más penoso, las discípulas dieron buena cuenta de sí en aquella hora. Aunque quizás no pudieron verlo todo sino desde lejos, su condición de testigos fue verdaderamente única e irreemplazable[93].

El cadáver de Jesús recibió sepultura en aquella misma tarde de la ejecución, gracias a José de Arimatea (Mc 15,42-47 par). Para los problemas suscitados por esta tradición y para la comprensión de la misma, hay que llamar la atención sobre lo limitadas que eran las posibilidades jurídicas de dar sepultura a Jesús. Según las costumbres jurídicas romanas, no estaba permitido dar sepultura a los cadáveres de los crucificados, sino que había que dejarlos que se pudrieran en la cruz, que los devoraran las aves de rapiña, o que finalmente se arrojaran, por ejemplo, a las aguas de un río[94]. Podía añadirse a todo ello el deshonor que se hacía recaer sobre la memoria del ajusticiado (*damnatio memoriae*), pero esa deshonra tenía que decidirse en un proceso especial[95]. Los soldados de guardia al pie de las cruces tienen dos tareas: comprobar la muerte de los delincuentes o provocarla (se les quebraban los huesos), e impedir que alguien se llevara los cuerpos para enterrarlos. Y, así, se nos cuenta acerca de mártires cristianos de la Galia que los cristianos, a pesar de poner el mayor empeño, no consiguieron que los vigilantes les entregaran los cuerpos[96]. Hacía falta un especial acto de clemencia por parte de la autoridad judicial para que se accediese a entregar un cadáver, con el fin de que se le diera sepultura. Una petición en este sentido solían formularla casi siempre los parientes. En el caso de *perduellio,* era difícil lograr que se entregaran los cadáveres.

Las cosas eran distintas entre los judíos. El dar sepultura a los muertos fue siempre en Israel, desde sus primeros comienzos, una

---

93. Riesner; BiKi 40 (1985) 24, sospecha que las mujeres miraban desde las murallas de la ciudad.

94. Véase Mommsen, *Strafrecht,* p. 987-990. Augusto deja los cuerpos de los conjurados a las aves de rapiña para que los devoren (Suetonio, *Aug.* 13,1s); Tiberio ordena que tales cadáveres los arrojen al Tíber (Suetonio, *Tib.* 6,19; véase 6,29). Con ocasión de la persecución de los judíos en Alejandría, en el año 38 d.C., Flaco, gobernador de Egipto, no permite que se retiren de la cruz los cuerpos de los que en ella han muerto (Filón, *Flacc.* 84).

95. Mommsen, *Strafrecht,* p. 987. En el caso de la *perduellio,* ese proceso era posible incluso después de la muerte, porque según las ideas de los romanos el castigo se merece ya desde el momento en que se produce el hecho punible *(ipso facto).*

96. Eusebio, *Hist. eccl.* 5,1,61. Se castigaba severamente a los vigilantes descuidados, como confirma una anécdota de Éfeso, referida por Petronio, *Satyrikon* 111s. Véase Mommsen, *Strafrecht,* p. 989 nota 1.

cosa importantísima. Los ajusticiados no constituían ninguna excepción. En el Antiguo Testamento hay poquísimos ejemplos de que se denegara dar sepultura a alguien, por ejemplo, los casos de Jezabel (2Re 4,10) y Jasón (2Mac 5,10)[97]. La razón para que se diera sepultura rápidamente a un ajusticiado no era la piedad por el muerto, sino la idea, profundamente enraizada, de que un ajusticiado acarreaba males para el país y contaminaba su pureza cultual: «Su cuerpo no colgará de la estaca toda la noche, sino que ciertamente lo enterrarás el mismo día, pues el colgado es maldito de Dios. No contaminarás la tierra que Yahveh, tu Dios, te da en heredad» (Dt 21,23). Si Dt 21 se refería al cadáver de un ajusticiado, expuesto después de su muerte para que todos lo vieran, veremos que más tarde, en el siglo I de nuestra era, cuando la crucifixión se había convertido ya en la forma normal de aplicar la pena de muerte, se tiene ya consideración con los crucificados. «Los judíos se preocupan tanto de enterrar a los muertos, que hasta los cadáveres de los que han sido condenados a morir en la cruz se bajan de la cruz antes de la puesta del sol y reciben sepultura», dice Flavio Josefo, haciendo referencia claramente a Dt 21,23[98]. También el rollo del templo, de Qumrán (64,9-11), y Filón, *Spec. leg.* 3,151s, relacionan Dt 21 con la crucifixión. Podemos partir, con seguridad, del hecho de que el prefecto romano se hallaba familiarizado con esta idea sagrada de los judíos. Parece que es plausible la entrega del cadáver de un crucificado, por consideración con este tabú, incluso en el caso de una persona que había sido condenada por *perduellio*. No se hacía por consideración con el muerto, sino para no herir gravemente la sensibilidad religiosa de unos judíos. También Filón habla de la posibilidad de que los cadáveres de los crucificados sean entregados para su sepultura[99].

Cuando José de Arimatea pide a Pilato que le entregue el cadáver de Jesús, está actuando como judío piadoso, que conoce muy bien lo que se dice en Dt 21,23. No era discípulo de Jesús. Sólo así se comprende que las mujeres no participaran en el entierro. Prescindamos aquí de si más tarde José de Arimatea llegó a ser cristiano,

97. Véase O. Michel - O. Bauerfeind (dirs.), *Flav. Josephus de bello Iudaico* II/1, Darmstadt 1963, p. 218 nota 73.

98. *Bell.* 4,317.

99. *Flacc.* 83s. Sin embargo, Flaco, gobernador de Egipto, denegó la entrega en la época de la persecución de los judíos. La denegación tiene lugar también en la época de la guerra judía.

como dicen Mt 27,57; Jn 19,38, y como indica ya Mc 15,43[100]. Según Mc 15,43, José de Arimatea era consejero distinguido, y según Lc 23,50s, era incluso miembro del sinedrio. Esto último es dudoso. Posiblemente, era miembro de un sinedrio local, como los que había en las comunidades judías[101]. El día de la fiesta no es obstáculo para que se proceda a dar sepultura. Para él, teniendo en cuenta el sábado siguiente, no había más que una prohibición limitada de hacer algún trabajo[102]. El mandamiento de dar sepultura tenía prioridad sobre el mandamiento del descanso. Hay que tener en cuenta que, según la exposición que hace Marcos, el entierro de Jesús se realiza dentro de la mayor sencillez. José envolvió el cadáver en un lienzo y lo depositó en un sepulcro excavado en la roca[103]. No se nos dice todavía que se trate de un sepulcro nuevo o que sea el panteón familiar de José o que se halle en las proximidades (así, más tarde, los demás evangelios). No se dice siquiera que se lavara el cadáver. No es que apremiase necesariamente el tiempo. Si recogemos la distinción judía, tenida en cuenta por R.E. Brown, entre dar sepultura con honor y no dar sepultura con honor[104], entonces el relato nos da la impresión de que lo que sucedió fue esto último. Si nos atenemos aquí a lo que vio una observación primitiva del suceso, Jesús es enterrado con arreglo a la muerte deshonrosa que había tenido en la cruz. No obstante, la tumba de Jesús fue conocida desde un principio por sus adeptos: María de Magdala fue la primera testigo a que podía hacer referencia la comunidad. Hay que tener en cuenta, además, que la tradición acerca de la sepultura de Jesús es una tradición jerosolimitana[105]. Como tal, presupone que la comunidad de Jerusalén tiene conocimiento ya del sepulcro.

---

100. Hay que rechazar la idea de que José fuera ya discípulo de Jesús en tiempo de la muerte del mismo, como quisieran sugerirnos Mt 27,57; Jn 19,38. La caracterización de discípulo se propone excusar a los discípulos.

101. Según Act 13,29, los judíos, los habitantes de Jerusalén, dieron sepultura a Jesús. Véase Jn 19,31 y Brown, CBQ 50 (1988) 244 s. Sin embargo, debe preferirse la tradición asociada con el nombre de José de Arimatea. ¿Actuó José por encargo de los judíos? ¿Incluso por encargo del sinedrio?

102. Véase Dalman, *Jesus,* p. 96, y Dt 16,7.

103. Brown, CBQ 50 (1988) 242, menciona también el horror que sentían los judíos ante una persona desnuda.

104. CBQ 50 (1988) 237, 242. De este modo describe Jer 22,18s un entierro sin llanto fúnebre.

105. Véase Gnilka, *Markus* II, p. 345-347. El crucificado del monte Scopus fue enterrado por segunda mano en un sepulcro familiar. Su esqueleto se hallaba en un *ossuarium* (= urna sepulcral). Evidentemente, su tumba fue conocida también por sus allegados.

Se ha intentado incesantemente calcular con exactitud la fecha de la muerte de Jesús. Los resultados diferentes, que oscilan entre los años 27 y 37, nos exhortan encarecidamente a que seamos prudentes[106]. El material con cuya ayuda se realizaron los cálculos está sujeto a las limitaciones impuestas por el marco, por la duración de la actividad de Jesús y por consideraciones de orden astronómico.

El *terminus a quo* es el comienzo de la actividad de Jesús, que no puede ser anterior al año 15.º del reinado del emperador Tiberio (1.º de octubre del 27 - 1.º de octubre del 28)[107]. El *terminus ad quem* es el final del período en que ejerció su cargo el prefecto Pilato (36). En cuanto a la duración de la actividad pública de Jesús, se supone que ésta fue, por lo menos, de un año y, como máximo, de tres años. Sin embargo, una actividad de tres años es improbable[108]. Los cálculos astronómicos van acompañados de muchos inconvenientes. Se discute si Jesús murió en el día de la fiesta de pascua o en el día anterior, es decir, si murió el 14 ó el 15 de nisán (el mes de la primavera). Nosotros preferimos el día de la fiesta. Indudablemente era un viernes. Hoy día podemos determinar con exactitud astronómica en qué años cayeron en viernes el 15 ó el 14 de nisán. Pero sigue siendo más que incierto el que los judíos de entonces observaran con igual precisión la luna nueva. Lo hacían según les parecía a simple vista. Es facilísimo confundirse por lo menos en un día. A esto se añade el que las autoridades encargadas de fijar el calendario, cuando había algún motivo —por ejemplo, cuando la cebada no estaba madura todavía y se la necesitaba para la ofrenda de las gavillas el día 16 de nisán, o cuando los caminos estaban intransitables y hubieran dificultado la llegada de peregrinos a la pascua— añadían antes de nisán un mes intercalar. No sabemos en qué años se hizo tal cosa. Así que tendremos que contentarnos con la información de que Jesús fue ejecutado hacia el año 30. El año 30 fue el año 783 después de la fundación de Roma. Por lo que se refiere a la edad de Jesús, creemos probable que él acabara de sobrepasar la mitad de sus treinta años[109].

---

106. Véase el cuadro general en Blinzler, *Prozess*, p. 101s.

107. Véase anteriormente, p. 99.

108. No nos ayudan gran cosa las tres fiestas de pascua que se mencionan en el Evangelio de Juan, porque la pascua de Jn 2,13 es la pascua de la purificación del templo.

109. Los cálculos novísimos de Hinz, ZDMG 139 (1989) 301-309 llegan a la conclusión de que la fecha fue el 30 de marzo del año 28. En todo ello se fija de manera diferente el año 15º del reinado de Tiberio. Hinz incluye los tres años de corregencia

Perspectiva. Se comprende por sí mismo que se siguiera reflexionando e interpretando teológicamente, de manera muy especial, el suceso de la pasión. Convendrá que digamos algo sobre todo ello.

El proceso en el que Jesús comparece ante el sumo sacerdote se convierte en una escena de confesión de fe. Jesús confiesa, ante el consejo supremo de los judíos, su dignidad de Mesías y de Hijo de Dios, y confirma así la confesión de fe de su comunidad. A la parte judía se la carga con mayor responsabilidad. Se nos da a conocer la intención de matar a Jesús como la meta a la que desde un principio tendieron las autoridades (Mc 14,55). También en el proceso ante Pilato se siente esta tendencia. El pueblo se ve involucrado más intensamente en el suceso, de tal manera que Pilato aparece casi como un simple ejecutor de la voluntad de la multitud, un ejecutor que no es capaz de hacer otra cosa. El pueblo se desvincula de su Mesías (Mc 15,11-14). El punto de arranque para este enfoque de la exposición es, sobre todo, la confrontación de Jesús con Barrabás. El nombre de este personaje, que traducido literalmente significa: «hijo del padre», se utiliza como ocasión propicia para indicar el trastorno de la escena de la amnistía. La intervención del pueblo se intensifica en Mateo hasta llegarse a un memorable clamor pidiendo sangre (27,25), clamor que hace sentir el límite peligroso de esta reflexión. Aunque la mente del evangelista no es más que explicar el giro que se ha producido en la historia de la salvación, y por el cual el que había sido hasta entonces el único pueblo de Dios se ve sucedido por otras personas en esta condición, sin embargo tal reflexión daría ocasión en lo sucesivo a malentendidos que habrían de ser una pesada carga para las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo.

Por otro lado, la confrontación de Jesús con Barrabás dio ocasión también para ilustrar intuitivamente la aceptación de que es objeto el pecador por medio de la cruz. Porque Jesús, literalmente, ocupa el lugar de aquel que había merecido al muerte. La crucifixión y la muerte en la cruz se van presentando cada vez más como acontecimientos cósmicos y de la historia de la salvación. Cuando a

---

de Tiberio con Augusto entre los años de reinado. A propósito de este cálculo, que no es ninguna novedad, observa J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas,* Ratisbona 1955, p. 94 (trad. cast., *El Evangelio según San Lucas,* Herder, Barcelona [3]1981, p. 137), que carece de todo fundamento, tanto en la literatura antigua (historiadores y cronógrafos), como también en las monedas de Tiberio. Su origen se debe sólo al deseo de compaginar mejor el dato de Lucas (3,23), de que «tenía Jesús, al comenzar, unos treinta años», con el año de su nacimiento.

la muerte de Jesús se desgarra el velo del templo, entonces queda abierto el camino que conduce hasta el lugar santísimo, el camino que puede conducir a cada persona hasta la cercanía de Dios. Cuando se esparcen tinieblas sobre toda la tierra, entonces la creación entera experimenta la muerte de su Señor. El centurión del pelotón encargado de la ejecución, esa persona precisamente, se convierte en la primera que confiesa su fe en el Crucificado y que ve, en medio de la humillación, la dignidad del Hijo de Dios (Mc 15,54).

En la tradición acerca de la sepultura de Jesús se inserta el colorido que pone de relieve la majestad del Señor. No se estaba dispuesto a aceptar el entierro poco digno (por ejemplo Jn 19,39). Por tanto, se hace aquí que el resplandor de Pascua penetre ya en la escena del entierro, y en otro lugar se reconocen ya motivos apologéticos (los soldados que custodiaban el sepulcro, en Mt 27,62-66). Están ya a punto las imágenes de la veneración, reproducidas a menudo en el arte.

Bibliografía

T. Mommsen, *Römisches Strafrecht,* Leipzig 1899, reimpresión: Darmstadt 1961; J. Jeremias, *Golgotha,* Leipzig 1926; M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte,* ZNW 30 (1931) 193-201; C.H. Brecht, *Perduellio,* Munich 1938; P. Winter, *On the trial of Jesus,* Berlín 1961; A.N. Sherman-White, *Roman society and roman law in the NT,* Oxford 1963; W. Kunkel, *Römisches Rechtsgeschichte,* Colonia-Graz [5]1967 (trad. cast., *Historia del derecho romano,* Barcelona [8]1985); F. Viering, *Zur Bedeutung des Todes Jesu,* Gütersloh [3]1968; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* Ratisbona [4]1969; H. Volkmann, *Zur Rechtsprechung im Principat des Augustus,* Munich [2]1969; N. Haas, *Anthropological observations on the skeletal remains from Giv' at ha-Mivtar,* IEJ 20 (1970) 38-59; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte,* Gotinga 1970; E. Bammel (dir.), *The trial of Jesus* (Miscelánea de homenaje a C.F.D. Moule), Londres 1971; I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu,* Munich 1972; D.R. Catchpole, *The trial of Jesus,* Leiden 1972; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell,* Münster 1974; W. Kunkel, *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte,* ed. por H. Niederländer, Weimar 1974; H.-W.Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts,* ZThK 72 (1975) 1-46; H. Cohn, *The trial and death of Jesus,* Nueva York 1977; H. Hengel, *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross,* Londres 1977; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit,* Tubinga 1980; O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu,* en W. Haase (dir.), *Aufstieg und Niedergang der*

römischenee Welt, II. *Principat,* vol. 25/1, Berlín 1982, p. 565-647; C. Paulus, *Einige Bemerkungen zum Prozess Jesu bei den Synoptikern,* ZSRG 102 (1985) 437-445; R. Riesner, *Golgotha und die Archäologie,* BiKi 40 (1985) 21-26; R.E. Brown, *The burial of Jesus,* CBQ 50 (1988) 233-245; J. Gnilka, *Der Prozess Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus mit der Rekonstruktion des historischen Verlaufs,* en K. Kertelge (dir.), *Der Prozess gegen Jesus,* Friburgo ^{2}1989, p. 11-40; W. Hinz, *Chronologie des Lebens Jesu,* ZDMG 139 (1989) 301-309; K. Müller, *Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus von Nazareth,* en K. Kertelge (dir.), *Der Prozess gegen Jesus,* Friburgo ^{2}1989, p. 41-83.

XII

EPÍLOGO PASCUAL

La historia de la resurrección del Crucificado de entre los muertos no pertenece ya a la historia terrena de Jesús de Nazaret. No obstante, esa historia es su meta. Hacia ella confluye todo. Y únicamente a partir de ella se entenderá plenamente la persona y la actividad de Jesús. Como no forma parte ya de la historia terrena de Jesús, no necesitamos ni podemos estudiarla aquí.

Ahora, lo único que haremos será más bien indicar cómo se inicia una historia que comienza de nuevo: la historia de los discípulos que vuelven a congregarse nuevamente. Es la historia de la comunidad de Jesús, la historia de la Iglesia.

Esa reagrupación de los discípulos tiene lugar en Galilea. Lo que denominamos el capítulo pascual de los evangelios se halla dividido en dos partes en el aspecto regional. Una parte nos remite a Galilea (Mc 16,7; Mt 28,16ss; Jn 21); la otra, a Jerusalén (Lc 24; Jn 20). En la investigación se ha impuesto extensamente la idea de que también la Pascua comenzó en Galilea, sobre todo en lo que respecta a la reagrupación de los discípulos.

La dispersión de los discípulos se había producido a causa de la detención de Jesús y de los acontecimientos que siguieron. La huida total de los discípulos tuvo como meta Galilea, su patria. Porque allí volvemos a encontrarlos. No sabemos y no debemos cavilar demasiado sobre la disposición de ánimo de los discípulos cuando emprendieron la fuga y sobre si había aún en ellos un rescoldo de esperanza. Lo único que sabemos es que, reunidos de nuevo, comenzaron de repente a proclamar: Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Para predicar eso, se basaban en el testimonio

de que el Jesús crucificado se había mostrado vivo ante ellos. Sabemos también que en esa reagrupación de los discípulos, tuvo parte activa Simón, que había recibido el nombre de Cefas. Él llevó la iniciativa y los dirigió (véase 1Cor 15,5; Lc 24,34). Esa predicación acerca de la resurrección de Jesús de entre los muertos no ha enmudecido desde entonces. Fue considerada y es considerada por los discípulos de Jesús como el meollo mismo de su fe (véase 1Cor 15,14-21).

No obstante, sospechamos que Simón Pedro, en las cuestiones de la fe de Pascua, tuvo una predecesora. El mensaje pascual, en los evangelios, está asociado también con el sepulcro de Jesús y —en relación con él— está asociado también con el nombre de María de Magdala.

Esta mujer había permanecido firme junto a la cruz. Ella conocía también el sepulcro de Jesús. Su historia se amplió y adquirió mayor realce en los evangelios, y posee en ellos diversas versiones. Jn 20,11-18 refiere una epifanía del Resucitado ante María: una epifanía que precede a las demás epifanías de Pascua. Según Jn 20,17s, María lleva a los apóstoles el mensaje pascual, lo cual movió, por lo demás, a Tomás de Aquino a llamar a esta mujer la apóstol de los apóstoles. No es fácil valorar esta tradición. Pero sería posible que, por razones jurídicas, se hubiera pospuesto el testimonio de una mujer, porque según las ideas de aquella época una mujer no estaba capacitada para hacer de testigo. Ahora bien, el sepulcro no es el factor desencadenante de la fe pascual[1]. El sepulcro vacío fue interpretado erróneamente (véase Mt 28,64). Es el trofeo de victoria, al que se podía referir la comunidad de Jerusalén[2] y al que ella no quería renunciar[3].

A la luz de la fe pascual se recogió de nuevo la predicación de Jesús. A la luz de la fe pascual se escribieron los evangelios. En ellos se mezclan los rasgos del Jesús terreno con los colores del Cristo glorificado. Ahí radica la dificultad principal de nuestra reconstrucción histórica. No obstante, la comunidad estaba convencida de que

---

1. Esta idea la sostiene H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, on SHAW. PH, Heidelberg 1958, p. 49-52.

2. Véase U. Wilckens, *Auferstehung*, Stuttgart 1970, p. 64.

3. J. Kremer, *Die Osterevangelien - Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977, p. 18, afirma muy acertadamente que la referencia a la tumba vacía no tiene nunca la función de una prueba concluyente y decisiva, sino la de signo que incita a la fe y la confirma.

el Jesús terreno y crucificado es el mismo que el Cristo resucitado y glorificado. Y quiso y sigue queriendo llevar en la fe a los hombres hasta aquel que vive y actúa en ellos[4].

4. E. Schillebeeckx plasmó la expresión de «historia de un viviente». Esta expresión caracteriza acertadamente a nuestros evangelios.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

II. Antiguo Testamento

III. Apócrifos

IV. Escritos de Qumrán

V. Escritos rabínicos

VI. Escritos judeohelenísticos

VII. Escritos patrísticos

VIII. Escritores griegos y romanos

IX. Escritos del budismo y del islam